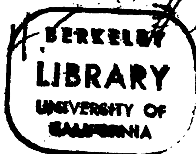

UC-NRLF
$B 141 874






Kritik

der

Schleiermacherschen Glaubenslehre

von

Karl Rosenkranz.

Königsberg, 1836.

Bei August Wilhelm Unzer.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erster Band. Berlin 1830, bei Reimer. X. und 522 S. Zweiter Band, 1831. X. und 594 S.

Vorwort.

Die erste Ausgabe der Schleiermacherschen Glaubenslehre erschien 1821 und 1822. Sie erregte, wie billig, sogleich das größte Aufsehen. Unter den Beurtheilungen, welche die Journalistik lieferte, zeichneten sich die der Wiener und der Heidelberger Jahrbücher für Literatur besonders aus.

Ein so bedeutendes Werk mußte aber auch noch umfangreichere Untersuchungen hervorrufen, als der Raum der Journalistik zuläßt. Es erschienen zunächst von J. G. Rätze: Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Dr. Fr. Schleiermachers christlichen Glauben u. s. f. Leipzig 1823, 8. Rätze wollte vorzüglich dazu beitragen, das Befremden zu mildern, ein „isolirtes" Abhängigkeitsgefühl in die Dogmatik eingeführt zu sehen und doch lauter „Verstandes- und Vernunftbegriffe" darin anzutreffen. Da der Kampf zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus damals in vollem Gange war, so lag ihm daran, „das Positive der christlichen Religion durch die Vernunft festzuhalten", um auf solche Weise eine Versöhnung der Religionswissenschaft mit sich selbst herbeizuführen. Schleiermachers Arbeit kam ihm in dieser Beziehung sehr entgegen, weil sie auf der Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus beharrte, wenn sie auch in vielen Puncten mit der kirchlichen Dogmatik nicht recht consonirte.

1824 erschien von C. J. Braniß ein kritischer Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre zu Berlin. Braniß

wollte theils auf die Schwierigkeiten ihres Verständnisses aufmerksam machen, theils das Seinige dazu beitragen, dieselben zu entfernen. Seine Schrift ist eine sehr empfehlungswürdige Exegese, eine kritische, umsichtige und gutgeschriebene Reproduction der Schleiermacherschen.

Steffens Buch über die falsche Theologie, eine Stimme aus der Gemeinde, enthielt ebenfalls ein Urtheil über Schleiermachers Ansicht, insbesondere eine beredte Polemik gegen ihr Princip des Abhängigkeitsgefühls. Da Steffens aber eine methodisch und wissenschaftlich durchgeführte Opposition vermied, so trat diese Schrift auch weniger in den Kreis der eigentlich theologischen Bewegung ein, sondern übte ihre Wirkung mehr im Kreise geistreicher Laien.

1830 und 1831 erschien die zweite Ausgabe der Dogmatik. Ich war 1824 und 1825 Schleiermacher's eifrigster Schüler gewesen. Ich hatte im Sommer 1825 ihn selbst über seine Glaubenslehre gehört und war von dem unvergeßlichen Manne wie bezaubert. Eine Vorlesung, eine Sitzung in der Akademie bei öffentlichen Vorträgen, eine Predigt zu versäumen, wurde mir Gewissenssache. Mit Heißhunger verschlang ich alle seine Schriften. Aber mehr noch als diese fesselte mich die universelle Virtuosität Schleiermachers auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft wie des Lebens. Diese Gewalt seiner Persönlichkeit über mich wuchs bis zu einem wahrhaften Druck, der mir endlich unerträglich wurde. Ich stand mit Schleiermacher in gar keinem näheren Verhältnisse, sondern umkreiste ihn mit scheuer Liebe in ehrerbietiger Entfernung. Nächst Steffens, dessen Einwirkung mich schon viel früher ergriffen hatte, war er die erste große Gestalt, welche mich durch und durch erschütterte. Steffens Schriften, die ich schon in meinen ersten Jünglingsjahren in Magdeburg kennen lernte, und die Vorträge, welche ich im Winter von 1824 auf 1825 in Berlin zufällig bei ihm hörte, lockerten mein verworrenes, nach allen Seiten hin maaßlos ausstrebendes Wesen fruchtbar auf. Das Studium Schleiermachers dagegen gab mir eine Elasticität des

Denkens, eine Beweglichkeit der Reflexion, welche allmälig über ein poetisches und historisches Element in mir überherrschend ward. — Im Frühjahr 1825 verließ ich Berlin und ging nach Halle, wo ich ein Jahr lang mit F. W. Genthe und H. Hinrichs sehr glücklich in angestrengten Studien lebte. Die Bekanntschaft mit Hinrichs weckte alle Erinnerungen in mir auf, welche ich in Bezug auf die Hegelsche Philosophie aus Berlin mitbrachte. Ich hatte hier bei meinem Freunde, Herrn v. Henning, einige Vorlesungen darüber gehört, auch die Encyklopädie Hegels nach Kräften durchdacht; aber wie sehr ich mich auch getroffen fühlte von dem einfachen, großartigen Bau des ganzen Systems, wie sehr mich gerade das Räthselhafte des Ausdrucks anzog, wie Vieles daraus tiefer, als ich ahnte, in mich eindrang — im Ganzen konnte ich mich nicht in diese Philosophie finden und genoß die größte Befriedigung nur in Schleiermacher. In Halle änderte sich dies. Seine Persönlichkeit bestimmte mich nicht mehr unmittelbar. Ich fing an, Hegels Phänomenologie und Naturrecht zu studiren und ward, durch erstere namentlich, in eine ganz neue Welt entrückt. Die Bekanntschaft mit Hinrichs befeuerte diese Studien. Nun gerieth ich aber in die furchtbarste Entzweiung. Ich schwankte zwischen Schleiermacher und Hegel verzweiflungsvoll hin und her. Immer tiefer öffnete sich mir die Kluft zwischen beiden. Auf der einen Seite das Nichtwissen des Absoluten aus der Jacobischen Philosophie, synthesirt mit der praktischen Strebsamkeit und monarchischen Selbstgenügsamkeit des Fichtianismus. Auf der anderen Seite das Wissen des Absoluten, die Idee als die sich selbst als alle Wahrheit wissende Wahrheit, die Tilgung alles Dualismus zwischen Sein und Denken und zugleich die höchste Entäußerung seiner selbst, die gänzliche Unterwerfung des in seiner Unendlichkeit endlichen Ichs unter die Objectivität. Auf der einen Seite eine höchst gewandte, allein nur formelle Dialektik, eine reinliche, geschmeidige Sprache. Auf der anderen Seite eine rein sachliche Dialektik, eine Entwicklung des Gegenstandes durch

sich selbst und eine kernvolle, Tiefsinn athmende, mit wunderbaren, ahnungsvollen Schlaglichtern durchblitzte Darstellung. Auf der einen Seite ein Mann, dessen ganze Persönlichkeit bis auf die kleinsten Gesten und Mienen hin sich mir lebhaft eingeprägt, dessen scharfer Blick mich oft erfaßt, dessen Stimme, beim Altargebet namentlich, mich oft im Innersten erschüttert hatte, vor dessen Wohnung selbst ich nie ohne eine gewisse heilige Erregung vorbeiging, dem ich oft nach beendeter Vorlesung mit trunkenem Enthusiasmus unter den Linden nachschlich und seiner jugendlichen, für alles Menschliche gleich sehr sich interessirenden Rüstigkeit mich bewundernd freuete. Auf der andern Seite ein Mann, den ich nur selten durch die Kastaniengänge hinter dem Berliner Universitätsgebäude mit gebrechlichem Anstande hatte durchwandeln sehen, in dessen Vorlesungen ich nur wenige Male als Hospitant von Freunden hineingezogen war, ohne ihnen Geschmack abgewinnen zu können, denn ich lechzte damals nach Schönheit der Rede und war noch zu ungebildet, aus Hegels Vortrag das Tiefere auch in Betreff der Form vernehmen zu können. So war Hegel, Schleiermacher gegenüber, seiner Persönlichkeit nach, für mich ein schattenhaftes Bild, eine bloße Silhouette. Man erwäge darnach meine Lage. Ich war höchst unglücklich. Die Wissenschaft forderte Opfer von mir, gegen welche meine ganze bisherige Bildung und der Cultus des Herzens, den ich Schleiermacher gewidmet hatte, sich durchaus sträubte. Ich stürmte oft, wie von dämonischen Flügeln getragen, die Felsen und Berge des Saalthals ziellos auf und nieder, von der brennendsten Unruhe über Himmel und Hölle, Christus und Teufel, Fühlen und Wissen, Bibel und Vernunft u. s. w. gefoltert. Vorlesungen, die ich bei Tholuck über Messianische Weissagungen und über Dogmatik hörte, gaben meinem Denken nur vermehrten Stoff, ohne es eigentlich zu erleuchten, denn, was Tholuck damals seine wissenschaftliche Dogmatik nannte, hatte einen ziemlich compilatorischen Charakter und oft gebrauchte er Bestimmungen der Schleierma-

cherschen Dogmatik als Fäden zu den Guirlanden von Bibelstellen, womit er seine Zuhörer überschüttete. Eine Wirkung auf einen sittlichen Purismus des Gemüths war ihnen aber nicht abzusprechen. Da ich einmal diese Geschichte meines Bewußtseins in dieser Beziehung hier zur Sprache gebracht habe, so kann ich nicht umhin, mit innigstem Dank der herrlichen Predigten des Herrn Dr. Rienäcker zu erwähnen, die mich damals oft auf Tage lang wieder trösteten und etwas von dem Frieden mittheilten, der das höchste und unveräußerliche Kleinod kirchlicher Gemeinschaft ist. Sie halfen mir auch den kirchlichen Glauben für sich in mir frisch zu halten, abgesehen von allen speculativen Rücksichten.

Ich wußte endlich mir nicht anders zu rathen als dadurch, daß ich für mich eine Kritik der Schleiermacherschen Theologie niederschrieb. Sie wurde mir sehr schwer, denn ich kämpfte dabei einen Streit auf Leben und Tod. Ich wurde mir aber dadurch um Vieles klarer und mußte mich nach dieser Revision ganz für das Hegel'sche System entscheiden. Meine Gesundheit war sehr angegriffen und ich ging im Frühjahr 1827 nach Heidelberg, wo ich so glücklich war, mit Daub in näheren Umgang zu kommen. Dieser Nestor der Deutschen speculativen Theologie (und gibt es eigentlich jetzt eine solche außer Deutschland?) wurde gewissermaßen der Beichtvater meiner Intelligenz. Wie oft, wenn die Wonne der reizendsten Natur das Toben meines skeptischen Geistes noch zu beschwingen schien, wenn auf den waldigen Bergen, in den Thälern, beim Rauschen des Neckar, meine Unruhe riesengroß wurde und mich fast zersprengte, wie oft habe ich da den trefflichen Mann in Garten und Zimmer belästigt, wie oft ihn unterbrochen und wie hingebend ging er beständig auf alle die Zweifel, die mich quälten, ein! Ich theilte ihm die Ansicht mit, welche sich bei mir über Schleiermacher gebildet hatte und fand bei ihm Widerspruch, besonders meinen stürmischen Uebermuth zu zügeln, im Durchschnitt aber Bestätigung meiner gewonnenen Resultate.

Späterhin wurde ich in Halle Privatdocent. Als nun die zweite Ausgabe der Schleiermacherschen Dogmatik erschien, bat ich selbst die Redaction der Berliner Jahrbücher, mir die Kritik derselben anzuvertrauen. Sie that es und nun erschien dieselbe in mehren Artikeln 1830 und 1831. Ich erzähle dies Alles hier absichtlich, weil man in dieser Kritik oft das Werk einer parteiischen Reaction gegen Schleiermacher hat sehen wollen, die mich zu ihrem Organ benutzt hätte, während ich begierig nach einer Gelegenheit griff, meine Meinung zur Widerlegung oder Rechtfertigung öffentlich vorzulegen. Ist also in meiner Kritik Verletzendes, so gehört es mir an und in mir dem Drange, mich aus der tiefsten geistigen Verwirrung durch ihre Bekämpfung herauszureißen. Allein ich glaube bei aller Offenheit und Schärfe meiner Opposition nirgends meiner dankbaren Verehrung für Schleiermacher untreu geworden zu sein.

Gegen diese Versicherung könnte man mir dasjenige einwerfen, was ich in demselben Jahre über Schleiermachers Ansicht des kirchlichen Symbols gesagt habe und was ich auch hier aus dem Grunde wiederhole, weil es meine Ansicht über die Dogmatik in historischer Beziehung erläutert und weil noch eben gegenwärtig der Streit über die Symbolik zwischen der protestantischen und katholischen Kirche heftig geführt wird. Es kam aber damals darauf an, zu zeigen, wie Schleiermachers dogmatische Grundansicht, die Unbestimmtheit des Abhängigkeitsgefühls und die Stellung, welche er der Dogmatik in der historischen Theologie gibt, wo er sie in die Relativität des in's Unendliche fortlaufenden Bildungsprocesses wirft, ihn zu einer solchen Laxität verführen konnte. Wo durch das Gefühl die Individualität zur Absolutheit erhoben ist, da darf man sich über die Consequenz nicht wundern, welche aus seiner Biegsamkeit eine Auslegung hervorlockt, die von der Moralität nicht gebilligt werden kann, über welche aber der Fühlende sich in sofern erhaben weiß, als ja überhaupt nichts Positives existirt, welches seiner frommen Eigenthümlichkeit absolut entsprechend wäre; muß

er also nicht beständig von seiner Wahrheit gegen andere Wahrheiten etwas aufopfern? Hier kommt das Ironische, Haltlose, rein Subjective der Schleiermacherschen Dogmatik factisch so unumwunden zu Tage, daß schon um deswillen das Andenken an diese Aeußerung fortleben wird. Kleinlich wäre es, aus Schleiermachers Persönlichkeit selbst aus solchen Bekenntnissen Schlüsse zu ziehen. Solche gehässige Insinuationen müssen auch von den Manen des theuren Mannes zurückgewiesen werden und ich denke, Schleiermachers Stimmung, welche ihn damals beherrschte, richtig gezeichnet zu haben.

Ich wurde seit jener Zeit mannigfach aufgefordert, meine Kritik über Schleiermacher besonders herauszugeben. Ich widerstand diesen Aufforderungen, bis in den letzten zwei Jahren die Stimmen über Schleiermacher sich so vervielfältigt haben, daß ich der Wissenschaft einen Dienst zu leisten glaube, wenn ich eine von Neuem durchgearbeitete Ausgabe derselben veranstalte, denn das Verdienst meiner Kritik liegt eben in dem Streben, von dem Hegel'schen System aus das Schleiermachersche zu begreifen.

Als Schleiermacher 1834 starb, blieb wohl kein gebildeter Deutsche ohne die tiefste Mitempfindung. Es war eine allgemeine Trauer. Unsere Zeit ist nicht mehr dazu geeignet, glänzende Individuen als weithin herrschende Auctoritäten hervorzubringen. Die Aristokratie der Bildung verschwindet immer mehr in die ungeheure Bewegung der Massen. Daher die seltsame Empfindung der Deutschen, durch den Tod eines Göthe, Hegel, Schleiermacher u. A. gleichsam verwais't zu werden. Man ahnt, daß noch ungekannte neue Zustände des Lebens und der Literatur sich gestalten werden. Zunächst feierten Hoßbach, Steffens und Marheineke am Grabe, auf der Universität, in der Kirche das Andenken des großen Todten. — Fr. Lücke gab in den Theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1834, Hft. IV., sehr lesenswerthe Erinnerungen an Schleiermacher, in denen er zugleich eine Uebersicht der Leistungen des Ver-

storbenen für die Theologie mittheilte. Nur kann ich Lücke nicht Recht geben, wenn er die bekannten Aeußerungen in der Allgemeinen Zeitung über die veränderte Stimmung Schleiermachers in den letzten Lebensjahren eine zusammenhanglose, ungesalzene Rede, ja wenn er sie toll und unsinnig nennt. Denn der Verfasser will ja nicht sagen, daß Schleiermacher ein in sich ohnmächtiger Mensch gewesen sei, sondern nur, daß er sich in sich unbefriedigt gefunden habe. Ein so „gebrochenes Dasein" scheint uns in Schleiermacher von Seiten seines Systems eine nothwendige Consequenz und das Hervortreten einer stärkeren Rührung, das sehnsüchtigere sich Hinflüchten zur gnadenvollen Persönlichkeit Christi, die mystische Auflösung seines ganzen Lebens in das des Erlösers, dünkt uns gar nicht in Widerspruch mit der Thatsache zu stehen, daß Schleiermacher bis zum letzten Hauch seines Lebens klar und besonnen, ein Muster geistiger und körperlicher Frische blieb. Im Gegentheil scheint uns nur der tiefe Mensch einer solchen Erschütterung fähig, wie sie, nach vielen Beobachtungen, Schleiermachern zuletzt durchzittert zu haben scheint. Der Verfasser sagt ja auch ausdrücklich, daß Schleiermacher vielleicht selbst nicht gewußt habe, wie er zu jener Gebrochenheit in sich gekommen sei, was uns auch sehr wahrscheinlich ist. Und den Tod des Sohnes nennt er ja nur als eine der Veranlassungen, daß der schon lang in ihm lebende Widerspruch mit machtvollerer Regung hervorgetreten. Warum nun eine solche Ansicht gleich so hart als Unsinn verdammen? — Nächst Lücke's Aufsatz folgte eine kleine Schrift von Dr. L. F. O. Baumgarten-Crusius: über Dr. Fr. Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst. Jena 1834. 8. Es ist darin mit treuem und zartem Sinn manches recht Gute gesagt, allein der Verfasser hat sich dadurch geschadet, daß er Schleiermachers Lehren und Wirken, seine Bildung dafür, seine Schriften u. s. f., daß er dies in einzelne Abschnitte zersplittert hat. Es fehlt der Totaleffect. — Eine ähnliche Schrift war: Friedrich Schleiermacher, die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen im Men-

schenleben anstrebend. Eine Rede an seine ältesten Schüler aus den Jahren 1804—1806 zu Halle von einem der ältesten unter ihnen (Thiel), Berlin 1835, 8. Man mag daran das Verwickelte der Perioden tadeln, man mag eine gewisse philologische gern aus Cicero und Horaz sprechende Pedanterie daraus wegwünschen, das Büchlein hat dennoch einen entschiedenen Werth durch richtige Auffassung der Schleiermacherschen Persönlichkeit, welche in glänzendem Bilde und doch ohne gesuchten Schmuck daraus hervortritt. — Zu Bonn hielt Dr. K. H. Sack den Studirenden 1835 am 12ten Februar eine würdige Vorlesung zum Gedächtnisse Schleiermachers (in den Ullmann-Umbreitschen Studien. 1835. Hft. IV.).

An diese Kränze, welche mit noch anderen die gerechteste Anhänglichkeit und Bewunderung dem Grabmal Schleiermachers weihete, knüpften sich wieder kritische Arbeiten an, theils mehr als gelegentliche Aeußerungen, wie von Staudenmaier in den von ihm redigirten Jahrbüchern, von Kühne über S. als Kanzelredner, theils als eigenthümliche Arbeiten, wie das Buch von Hr. Schmid: über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig 1835. 8. In dieser Kritik sind Einzelheiten ganz richtig gefaßt, allein man dürfte im Allgemeinen wohl von ihr sagen können, daß der Verfasser auf der einen Seite in Schleiermacher nicht genug hinein, auf der andern nicht genug über ihn hinaus gekommen ist. Sie ist daher auch bis jetzt ziemlich erfolglos geblieben. Mehr Aufsehen erregte eine Kritik der Schleiermacherschen Reden über die Religion im XV. Band, Hft. 6. der Röhr'schen krit. Predigerbibliothek, worin der Verstorbene in seiner Auffassung der Religion eines epikuräischen Naturalismus bezüchtigt wird. Ich habe sie jedoch noch nicht zu lesen bekommen und kann daher auch nicht wissen, wie sich dazu die Beleuchtung und Würdigung derselben von H. Karsten, Rostock 1835, die mir jüngsthin zugegangen ist, eigentlich verhält.

Ein allgemeines Interesse wurde durch die Gesammtausgabe der Schleiermacherschen Werke, auch seiner nachgelassenen Vorlesungen und Reden, erzeugt. Schnell verbreitete sich das Gerücht, man werde nur eine castrirte Edition veranstalten; man werde das Kühne, Gewagte, Freisinnige ausmärzen. Ich kann nicht wissen, was zu solchen Vermuthungen trieb. Voreilig waren sie auf jeden Fall, denn da Schleiermachers Vorlesungen in zahllosen Heften existiren, so mußten die Herausgeber die strengste Controle fürchten; man hätte also, ohne im Voraus zu verdächtigen, doch erst die That selbst abwarten sollen, welche jetzt schon sehr erfreulich mit der Herausgabe der akademischen Reden und der philosophischen Sittenlehre hervorgetreten ist. Aber man wollte auch wissen, daß Schleiermachers Briefe über Schlegels Lucinde nicht in die Sammlung würden aufgenommen werden. Mir scheint hier ein gefährliches Mißverständniß obzuwalten und ich bin überzeugt, daß dasselbe, wenn man den bösen Willen, der dabei mit im Spiel ist, subtrahirt, die Unkenntniß der Sache, wie so oft, zur Urheberin hat. Schlegels Lucinde ist ein Buch, worin sich eine kränkliche, raffinirte Wollust und eine großartige Anschauung der Liebe auf seltsame Weise verschwistert haben. Aechtes Gefühl für das Wesen der Liebe und sinnliche, ihres Zweckes nur zu sehr bewußte Lüsternheit sind hier so wunderlich verbunden, daß die Zwitterschaft kräftiger Ueberfülle und genußsüchtiger Impotenz oft bis zur Monstrosität aufschwellt. Auch die Sprache theilt diese Heterogenität. Aus diesem Tragelaphen machte Schleiermacher eine uranische Aphrodite. Seine Briefe scheinen mir, ich mag ihre Betrachtung anfangen wie ich will, großer Berücksichtigung werth. Ich frage Alle, welche sich mit der Moralwissenschaft gründlicher beschäftigen, ob nicht die Art und Weise, wie die Liebe von Seiten ihres sinnlichen Elementes behandelt zu werden pflegt, wahrhaft die partie honteuse dieser Wissenschaft ist, ob sie nicht hier in knabenhafter Unerfahrenheit blöde, triviale Worte stammelt? Theils huscht man leichtsinnig darü-

der fort, theils verfällt man in eine oberflächliche, wenn auch noch so gut gemeinte, Pruderie. Der Gegenstand ist höchst schwierig, allein dies im Durchschnitt geistlose Ignoriren kann unmöglich das Rechte sein. Hier dünkt mich nun Schleiermachers Entwicklung des Begriffs der Schamhaftigkeit eine Lücke zu füllen und, selbst im Schiefen, zu weiteren Entwicklungen auf's Beste die Hand zu bieten. Weil er seine Ansichten auf die Lucinde pfropfte und weil er späterhin wahrscheinlich das Buch, das so viel in ihm angeregt hatte, was sein war, mit ruhigeren, strengeren Augen betrachtete, mochte er, um nicht dem auf diesem kitzlichen Gebiet so leicht namentlich bei Geistlichen aufkeimenden Mißverstande ausgesetzt zu sein, diese Briefe gewissermaßen stiefväterlich verleugnen. Es ist nur zu bedauern, daß der neue Herausgeber (dessen Befugniß zur Herausgabe nicht dem literarischen Forum, sondern dem Civilgericht angehört) durch seine von krankhafter Gereiztheit und fanatisirendem Uebermuth übersprudelnde Vorrede theils das Gute, was er selbst gibt, unwirksam gemacht, theils den Blick auf gar nicht mit der Sache zusammenhängende Persönlichkeiten hingelenkt, theils endlich von der Lectüre der Briefe selbst das Interesse mehr auf Schlegels Lucinde hingezogen hat. Seine Jugendsünde hat er selbst schon bereut. Er will zwar noch nichts vom Inhalt der Vorrede aufgeben, aber er beklagt doch schon bußfertig den athemlosen Ton, worin er sie geschrieben und es ist somit zu hoffen, daß er, bei seinen großen Talenten und dem harten Widerstande, der ihn betroffen, auch allmälig zu einer tieferen und gründlicheren Erkenntniß des Christenthums und seiner Moralität gelangen werde. Soll nun aber die Jugendsünde des Herausgebers Veranlassung werden, jene Briefe auch fernerhin noch als eine Jugendsünde Schleiermachers anzusehen? Sollen sie nicht, auch dann selbst, wenn sie eine Verirrung waren, nothwendig sein, uns ein allseitiges Bild von ihm zu entwerfen? Soll nicht ihr Kern der Wissenschaft zu Gute kommen? Ich erinnere mich nicht, irgendwo eine ernstere Betrachtung der Briefe in dieser Hin-

ficht gelesen zu haben und fürchte eben daher hier dasselbe Mißverständniß, wie mit anderen Producten, z. B. Diderot's Schriften; weil sich einmal ein gewisser Verruf traditionell an ihre Fersen angeheftet hat, weil ein Anathema über sie ausgesprochen, so ist jeder ängstlich, in solcher Gesellschaft betroffen zu werden. Man spricht daher gedankenlos nach, ohne durch eigene Kenntniß die Sache begriffen zu haben. Man verdammt ebenfalls, nur um keinen Zweifel an die eigene Reinigkeit aufkommen zu lassen. Ist eine solche selbstgefällige Unwissenheit, welche dennoch mit dem scharfrichterlichen Schwert sich bewaffnet, nicht auch eine Versündigung an der Wahrheit? Ist sie nicht ein Heiligsein auf Kosten Anderer?

Auf den Tumult, welchen die eben besprochenen Briefe, weniger also durch sich, denn durch ihre neue Einführung erregten, folgte ein neuer, der freilich nicht, wie dieser, mit Persönlichkeiten anfing, wohl aber damit zu enden scheint: F. C. Bauer in seiner Christlichen Gnosis, Tübingen, 1835, gab S. 626—668. eine Darstellung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Ich darf mich freuen, diesen eben so gelehrten als tiefdenkenden Theologen in den meisten Puncten mit mir einverstanden zu sehen. Auch er ist übrigens, wie auch der selige Usteri und ich selbst, nur jeder in seiner eigenthümlichen Weise, von dem Schleiermacherschen System allmälig zum logisch-speculativen Standpunct übergegangen. Eins der gelehrtesten und interessantesten Werke Bauer's, seine Darstellung der Naturreligionen, ist vielleicht die geheime Loslösung desselben von Schleiermacher gewesen. Denn er legte demselben noch die ganze Construction seiner Glaubenslehre als leitenden Schematismus unter; allein die innere Vielseitigkeit des darunter subsumirten concreten Stoffs nöthigte ihn oft zu anderen ergänzenden Analysen und zu neuen, nicht aus Schleiermacher abzunehmenden Combinationen. Doch es gehört nicht hierher, diese Hypothese noch weiter zu verfolgen. — Gleichzeitig mit Bauer's Gnosis erschien in Tübingen das Leben Jesu von D. F.

Strauß.

Strauß. Es ist unstreitig eine fast directe Emanation der Schleiermacherschen Theologie, temperirt durch das Studium der Hegelschen Philosophie. Höchst gespannt muß man auf das Leben Jesu von Schleiermacher sein, welches dessen Nachlaß bringen wird, denn es wird sich darin zeigen, wie weit Strauß mit Schleiermacher selbst auch kritisch und exegetisch, nicht blos dogmatisch, übereinstimmt. Strauß hat in seiner dogmatischen Schlußabhandlung das Mangelhafte der Schleiermacherschen Christologie nachzuweisen gesucht und gemeint, daß ich ihr Unrecht gethan habe, da am Ende die Christologie, wie ich sie in meiner theologischen Encyklopädie im flüchtigen Umriß angedeutet habe, auch auf eine vage Allgemeinheit, auf ein Allegorisiren in der gegenseitigen Entäußerung der göttlichen und menschlichen Natur hinauslaufe. So sehr mich nun das Straußische Werk durch seine wissenschaftliche Consequenz, durch die kaltblütige Entschlossenheit und Aufrichtigkeit seiner Kritik erfreut hat, so glaube ich doch, daß er sein Resultat nicht wird festhalten können. Er ist aus der Hegel'schen Religionsphilosophie in den Schleiermacherschen Standpunct zurückgefallen, statt ihn entschieden zu überwinden. Ich sehe den Grundfehler der Straußischen Auffassung darin, daß er die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit, will gelten lassen. Aber das Wesen der Idee schließt gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich. Die Vollendung der Realität in Christo ist daher in ihm, dem einzelnen Menschen, wirklich gewesen: die göttliche Natur hat sich auch actu als die Wahrheit der menschlichen bewiesen. Strauß wolle nur bedenken, daß sein Gedanke, in der Menschheit Christum zu sehen, den er S. 735. im zweiten Theil so schön ausspricht, erst durch die Vermittelung der absoluten Menschwerdung Gottes volle Wahrheit erhält und keineswegs aufgehoben wird. Christus ist kein Collectivum von Prädicaten, welche der Geist der Menschheit ihm zuertheilt hätte: er ist die concrete Einheit

derselben und „hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein.“ Christum als den leibhaftigen Gottmenschen zu wissen, ist keine anerzogene Gewohnheit unserer Bildung, es ist die Nothwendigkeit der Idee selbst. Alle Widersprüche, welche seine äußere Geschichte liefert, die Unbedeutendheit so mancher Wundererzählungen, das Klaffende, Unzusammenhängende der Tradition u. s. f. kann man gern zugeben; ja man muß es, wenn man nicht einen Selbstmord der Intelligenz begehen will; aber dadurch kann die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung, nicht verletzt werden. Es ist ein pueriler Kleinmuth Vieler unserer Zeitgenossen, zu meinen, daß die Wissenschaft das Christenthum als ein Antichrist zerstören, nicht, selbst im Zweifel und durch ihn, verherrlichen werde. Welche Schlaffheit des Glaubens, darüber sogleich den Kopf zu verlieren und den Untergang der Welt als eines Sodom und Gomorrha auszuschreien! Was der Anfang des Johannesevangeliums und der Johanneischen Episteln ausspricht, dieses unmittelbare Ueberzeugtsein, was auch Thomas, der Zweifelnde, erfahren mußte und was im Sacrament des Abendmahls zu ewiger Gegenwart für uns geworden ist, diese innige Gemeinschaft mit Christo, wird alle Stürme der Kritik überleben.

Wir sagen dies nicht, das Werk von Strauß im Geringsten zu beeinträchtigen; noch weniger, um dadurch auf Schleiermacher einen Schatten zu werfen; vielmehr stimmen wir Strauß mit vollem Herzen bei, wenn er sagt, daß Schleiermacher seinen Christus für den wahrhaften, auch historischen, gehalten habe.

So viel hätte ich in dieser Vorrede über Schleiermacher, mein Verhältniß zu ihm und sein Verhältniß zur jetzigen Wissenschaft zu sagen. Ich kann aber nicht schließen, ohne noch einen Blick auf unsere nächste Zukunft zu werfen. Die Evangelische Kirchenzeitung hat die Hegel'sche Phi-

losophie in dem Vorwort zum Jahrgang 1836 auf eine Weise angegriffen, die sehr bedenklich machen muß, weil darin Insinuationen enthalten sind, welche die Regierungen gegen sie mißtrauisch machen sollen. Die ernsten Bestrebungen von unbescholtenen Männern, wie v. Bohlen, Strauß und Vatke, werden als Rückschritte der Zeit zu einem desorganisirenden Unglauben bezeichnet; die Hegel'sche Philosophie in Pausch und Bogen als Pantheismus verurtheilt; Hegel als Belial, seine Anhänger als Unreine, als dem Satan Verfallene charakterisirt; es wird nicht undeutlich zu verstehen gegeben, wie gefährlich es sei, Männer als Lehrer der Jugend wirken zu lassen, welche vielleicht mit Französischer Frivolität u. s. w. sympathisirten; es wird versichert, daß im Fetischdienst mehr religiöser Gehalt zu finden sei, als im Hegel'schen System; endlich, es würde demselben vor dem göttlichen Gerichte erträglicher gehen, wenn es nur spielte und nicht so bestimmt wüßte, was es wollte.

Gott sei Dank! Ich hoffe, daß die Hegelsche Philosophie weiß, was sie will und auch, daß sie will, was sie weiß.

Wenn wir Hegelianer auf eine so empörende Manier behandelt werden, wenn man durch Aufreizungen aller Art die Böcke von den Schaafen, die Kinder des Lichts von den Weltkindern, die Auserwählten von den Ungerechten gewaltsam scheiden will, wenn Hegels Religionsphilosophie den Pietismus so wenig von seinem Feldgeschrei des Pantheismus hat zurückbringen können, wenn das Verketzern von Universitätslehrern, das nach dem Proceß gegen Wegscheider und Gesenius einzuschlummern schien, wieder auftaucht, nun, so werden heiße Schlachten geschlagen werden müssen. Die Wissenschaft wird für ihr Leben fechten und die Frömmelei wird erfahren müssen, daß es Dinge nicht blos zwischen Himmel und Erde, sondern auch im Himmel und auf Erden gibt, von denen sie sich nichts träumen läßt.

Die jüngste Zeit hat uns in Frankreich wie in Deutschland genugsam belehrt, wie wahr das Wort der Schrift ist, daß wir Rechenschaft geben müssen von jeglichem unserer Worte. Wachen müssen wir mehr als je, um nicht in fleischliche Sicherheit weder einer Bibliolatrie noch einer Systemvergötterung hinein zu gerathen. Kämpfend wird ein Jeder seinem Herrn stehn oder fallen!

Königsberg, am 29sten Februar 1836.

Karl Rosenkranz.

Die Dogmatik Schleiermachers ist so sehr der Culminationspunct seiner theologischen, ja in Bezug auf die Richtung, die er der Frömmigkeit Vieler unserer Zeitgenossen gegeben, seiner kirchlichen Wirksamkeit, daß uns für ihre Betrachtung erlaubt sein muß, von ihr rückwärts zu gehen, um ihr Verhältniß innerhalb seiner vielseitigen Thätigkeit überhaupt zu erkennen, soweit in der Kürze eine solche Darlegung thunlich ist.

Wir treffen Schleiermacher, nachdem er aus der stillen, in seinem späteren Leben oft rührend durchdringenden Innigkeit seiner Herrnhutisch abgeschlossenen Jugendzeit herausgetreten war, zuerst in jener schönen Periode unserer Literatur, wo eine allgemeine Krisis das Leben in jedem Gebiet erschütterte und die Zeit, alle ererbte Grenzsteine verrückend, mit den höchsten Erwartungen schwanger ging. Der hölzerne Dogmatismus, welchen die Wolfische Schule in weiter Ausdehnung begründet hatte, wurde durch den Kriticismus bekämpft; Natur und Geschichte zogen den Schleier von sich, mit welchem der dürre Verstand sie verkleidet hatte; die Kunst sollte Gott auch als den Gott der Schönheit einheimisch machen im menschlichen Geschlecht und entfaltete viele ihrer schönsten Blüthen. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Göthe, Schiller, Tieck, Novalis, die Schlegel, die Humboldt's, Jacobi u. s. w. wirkten in gegenseitiger Ergänzung. Jena war der merkwürdige Mittelpunct einer poetisch-philosophischen, wie Heidelberg nach ihm der einer romantisch-historischen Begeisterung. Schleiermacher wurde von jeder dieser Regungen ergriffen und erwarb sich eine ungemeine Empfänglichkeit für alles Bedeutende in jeder Sphäre. Alle Kenntniß und Fertigkeit, die ihm von Außen geboten ward, suchte er sich anzueignen und für die Darstellung seines Dichtens und Trachtens eine künstlerische Form zu gewinnen. Das Gefühl, umbildend auf seine Zeit wirken zu

wollen, durchzog ihn im Innersten. In dieser Empfindung der eigenen Kraft und der erglühenden Begeisterung für eine Wiedergeburt des gesammten Daseins legten sich die Elemente zurecht, deren Ausarbeitung das thätige Leben des Mannes erfüllten.

Die Richtung auf die Erforschung der Griechischen Philosophie ist das eine dieser Elemente. Wir wissen, was dieser Zweig der Literatur Schl. verdankt. Die Sammlung der Fragmente des Herakleitos im Buttmannischen Museum, die nähere Würdigung des vernachlässigten Diogenes von Apollonia und des Anaximander, eine philologische Untersuchung über des Aristoteles Nikomachische Ethik, die Charakteristik des Sokrates als Philosophen, endlich die Anordnung, Erläuterung und zum großen Theil vollendete Uebersetzung der Platonischen Dialoge sind die ehrenwerthen Früchte dieser Tendenz. Anreihen läßt sich daran die Abhandlung über die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, als worin er selbst den Maaßstab seiner meisterhaften Uebertragung dargeboten hat.

Auf diesem philologischen Felde hat Schleiermacher besonders seine Gelehrsamkeit gezeigt. In einem andern Element, in der wissenschaftlichen Erkennrniß des Sittlichen, hat er mehr die Natur seines Philosophirens zu Tage gegeben, eines Reflectirens über gegebene Gedankenbestimmungen, eines Aufdeckens ihrer Einseitigkeiten und eines Schematisirens analoger Definitionen. Er begann seine Arbeit auf diesem Gebiet mit einer Kritik aller bisherigen ethischen Systeme. Ihr Resultat war, daß die schon entwickelten Gestalten der Wissenschaft die Idee des Ethischen noch nicht vollendet hätten, weder erschöpfend in der Auffindung des Princip's, noch consequent und genügend bei Durchführung des Princips in der Totalität seiner detaillirten Bestimmungen. Somit forderte diese Kritik eine positive Ergänzung, welche sie bei den Begriffen der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes nur sparsam und schwankend andeutete. Diese systematische Organisation der Ethik hat Schleiermacher bisher nur fragmentarisch in einzelnen Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften gegeben: in den Untersuchungen

über die wissenschaftliche Behandlung der Begriffe der Tugend, der Pflicht, des Erlaubten und über das Verhältniß der Ethik zur Naturwissenschaft, wobei eine besondre Hinneigung zum Schellingschen Systeme auffällt, indem die Entfaltung des Sittlichen der des Physischen so parallel gestellt wird, daß beide Seiten als nur mit einander progressiv gesetzt werden sollen. An diese Abhandlungen schließen sich noch andere an, welche nicht die Moralität, sondern die Politik im Auge haben, z. B. die Schrift über die Einrichtung der Universitäten, die Abhandlung über Auswanderungsverbote, über den Begriff der verschiedenen Regierungsformen, worin das stete Uebergehen des Demokratischen, Aristokratischen und Monarchischen in einander und das Ungenügende der antiken Staatsformen für die politischen Verhältnisse der modernen Welt, besonders für die constitutionelle Monarchie, gezeigt wurde u. s. f.

Das dritte und größte Element Schleiermacher's ist die Religion. Hier blieb er nicht bei vereinzelten Aufgaben und bei dem Wankendmachen vorgefundener Ansichten stehen, wie bei dem Ethischen, sondern hier erhob er sich zum Umfang und zur positiven Einheit eines Systems. Wir sehen ihn für die Religion in dreifacher Weise thätig: praktisch, rhetorisch und scientifisch. Im Praktischen hat er auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, je nach den von der Zeit gebotenen Veranlassungen, einen großen Einfluß zu äußern sich bemüht. Wir übergehen die Polemik, in welche er darüber, bis auf diesen Tag herunter, mit Anderen sich einließ und erinnern nur an seinen liberalen Aufsatz über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher bei Gelegenheit des Reformationsfestes und an sein Gutachten als **Pacificus sincerus** über die Königlich Preußische Agende, bei dem Schwanken, besonders der reformirten Gemeinen, über ihre Annahme. — Dieser Eifer, das kirchliche Interesse wahrzunehmen und die christliche Gemeinschaft, seiner Ansicht gemäß, in ihrer Eigenthümlichkeit für sich zu erhalten, zeigt sich auch in den Predigten. Bevor er den ersten Band herausgab, bewährte er sich propädeutisch, in Gemeinschaft mit S. G. Sack, als geschickten Uebersetzer der Predigten von

Blair und Fawcet. Seine eigenen Predigten sind nach und nach zu einer nicht geringen Zahl herangewachsen und bleiben sich in ihrer Ruhe und Eleganz ziemlich gleich, nur daß, was den Inhalt betrifft, die früher direct ausgesprochene moralische Weltansicht allmählig einen mehr dogmatischen Hintergrund sich anzueignen strebt; nach anfänglicher Betrachtung isolirter moralischer Zustände und Verhältnisse ist Schleiermacher erst das christliche Familienleben, dann das kirchliche Jahr in seinen Momenten auf meisterhafte Weise durchgegangen. Neben diese Predigten sind als rhetorische Producte die Monologen, die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern und die novellenartige Erzählung, die Weihnachtsfeier zu stellen; sie machen einen eigenen Kreis für sich aus, der tiefer unten zur Sprache kommen wird. — Die Reden bilden bei Schleiermacher den Uebergang vom Rhetorischen in das Scientifische. Seine Weltansicht hatte er einmal fixirt und suchte sie nun auch in der Wissenschaft der Religion, in der Theologie, zu realisiren. Von gelehrten Arbeiten im engeren Sinne gab er hier nur eine dogmenhistorische Abhandlung über den Sabellianismus in der von ihm mit de Wette und Lücke angefangenen theologischen Zeitschrift, eine kritische Untersuchung über die Aechtheit des ersten Paulinischen Briefs an den Timotheus und eine kritische Exegese vom Evangelium des Lukas. Diese letztere Arbeit, worin er die Hypothese eines sogenannten Urevangeliums scharfsinnig bekämpfte, ist vorzüglich anziehend, weil sie uns in die engste Anschauung einführt, welche sich Schleiermacher von Christus gebildet hat. Wir nehmen darin eine außerordentlich zarte Fügsamkeit der Phantasie wahr, auf alles Besondere zu achten, welches sich hauptsächlich in der Darstellung der letzten Reise Christi nach Jerusalem offenbart. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß er durch die Vertiefung in das Particuläre der Persönlichkeit, in das Materielle der den Augenblick bedingenden Umstände häufig in eine gewisse Kleinlichkeit verfällt, über deren Exposition er den Gott im Menschen ganz vergißt und sich zu den wunderlichsten Erklärungen und Vermuthungen hintreibt. Ein durchgreifender und gut gehaltener Zug seiner

Auslegung ist die Opposition gegen das Wunderbare, bei welchem er in Auffindung factischer Widersprüche oft recht glücklich ist, z. B. was die Empfängniß, Geburt und Jugend Christi angeht. In Auffassung der Parabeln dagegen hat ihn sein philologischer Scharfsinn oft ganz mißleitet, namentlich beim Begriff der Parabel vom ungerechten Haushalter, die er, seltsam genug, ganz historisch nimmt und den dogmatischen Gehalt ganz bei Seite schiebt. Viel bedeutender ist, was er für die systematische Theologie unternommen hat; zuerst die encyklopädische Darstellung des gesammten theologischen Studiums; sodann die Gliederung der Christlichen Glaubenslehre selbst, nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche, die nun bereits in einer neuen Bearbeitung vor uns liegt.

Mit diesen flüchtigen und äußerlichen Umrissen wollten wir nur an die vielen und mannigfachen Bestrebungen Schleiermacher's erinnern. Etwas Anderes ist es, das eigentlich Lebendige darin, die so vielfache, so verschiedene Aeußerungen in Einheit zusammenhaltende Kraft zu verstehen. Wir müssen uns, indem wir dies kürzlich versuchen, unserer Aufgabe gemäß, auf die Theologie beschränken. Wir vermeiden dabei jede Weitläuftigkeit und ergreifen nur das Nothwendige, da das Allgemeine der verschiedenen Standpuncte, deren wir erwähnen müssen, sonst schon oft und hinreichend auseinandergesetzt ist.

Die Schleiermachersche Theologie hat ein wesentliches Verhältniß nach zwei Seiten hin und damit den Widerspruch gegen beide. Die eine ist die historische, die andere die speculative. Das historische Princip ist bedingt durch die Particularität einer Kirche, durch die Bestimmtheit ihres Lehrbegriffs, in allgemeinster Beziehung durch die heilige Schrift, deren Autorität die Evangelische Kirche von menschlicher Willkür befreiete und zur selbstständigen Erfassung des göttlichen Wissens und Wollens reinigte. Ob dieser vorgefundene Inhalt mehr rationalistisch oder mehr supernaturalistisch behandelt wird, macht freilich einen Unterschied. Der Rationalist sucht bei seinem dogmatischen Verständniß das Positive des Geschichtlichen zu entfernen und von der autonomischen Vernunft durch Kritik, durch Moralisiren und

Symbolisiren abzustreifen. Der Supernaturalist sucht das Positive zu erhalten und die Tradition, sei sie auch noch so seltsam, auf jede Weise anzuerkennen. Ohne ein Gegebenes sich vorauszusetzen, was verneint oder bejaht wird, ist der eine so leer als der andere. Daher ist die scientifische Darstellung in beiden Fällen eine formelle Synthesis der Gelehrsamkeit und des raisonnirenden Verstandes. Es ist eine trübe Confusion des historisch Gegebenen und des äußerlichen, lose reflectirenden Denkens, welche die Dogmatik zu einem wahren Chaos der heterogensten Gesichtspuncte zusammenmischt. Exegese, Kirchen- und Dogmenhistorie, Wolfische und Kantische Philosophie und die Sätze der symbolischen Bücher schwanken in diesem Bachanal des Verstandes so entsetzlich durch einander, daß man in der heillosen Verwirrung nur sich als den consequenten Faden übrig behält. Der Ingrimm, mit welchem Daub's Werk von der Selbstsucht in der dogmatischen Theologie jetziger Zeit aufgenommen worden, die ungestüme Hastigkeit, mit welcher man ihm den Vorwurf der Selbstsucht als einen Hegelomanen zurückzugeben suchte, beweist nur zu sehr, daß er leider Recht hat. Und forderte seine Schrift nicht ein gebildetes Denken heraus, so würde die Empörung noch allgemeiner sein, weil man sich noch tiefer getroffen fühlen würde, während jetzt Viele Vieles nicht verstehen.

Dieser Bildung der Dogmatik gegenüber geht das speculative Princip davon aus, daß der Geist an und für sich ungetrennt die Wahrheit und das Wissen derselben sei und daß der Mensch Gott in und durch ihn selbst zu erkennen vermöge. Um sich zu solcher Erkenntniß Gottes zu erheben, muß der Mensch sich selbst in seiner Subjectivität überwinden und sich ihrer entäußern; umgekehrt entäußert Gott in demselben Act für den Erkennenden sich seiner selbst, macht sich ihm offenbar und geht in den ihn denken wollenden Menschen ein. Die Schrift drückt sich über diese Einigung so aus, daß Gott sich uns nahet, wenn wir uns zu ihm nahen. So nur ist eine absolute Erkenntniß Gottes wirklich, weil Gott sich selbst im Menschen und der Mensch sich in Gott offenbar wird. Das speculative Princip hat also das Wissen Gottes von sich selbst zu seinem Anfang

und zu seinem Ende nnd scheint der Schrift nicht zu bedürfen, welche Kühnheit, oder richtiger, welchen Frevel weder der Rationalismus noch der Supernaturalismus ihm vergeben können, weil beide darin einig sind, daß die menschliche Vernunft Gott, das an und für sich Unendliche, nicht zu erkennen vermöge. Aus sich kann sie das auch nicht, sondern nur, wiefern sie ein Vernehmen des Wissens ist, welches Gott von sich selbst hat. So aber ist sie als menschliche dennoch die göttliche. Daub begründete unter den Deutschen die speculative Theologie von Neuem durch seine Theologumena, ein wegen seiner Tiefe und Schwierigkeit und um der Lateinischen Sprache willen zu wenig beachtetes Buch. Schrift und kirchliche Lehre tritt bei ihm nur als Erscheinung der göttlichen Lehre auf, welche als das in sich ruhende Wesen sich selbst der Begriff ist. Weil die Wahrheit sich ihr selbst der Grund ist, ist die Schrift u. s. w. nicht Grund, nur Zeugniß der Wahrheit. Seitdem hat Hinrichs in seinem der Theologie so gut wie unbekannt gebliebenen Buche: „die Religion im innern Verhältniß zur Wissenschaft“ die Nothwendigkeit dieses Standpunctes zu beweisen und Marheineke die Dogmatik, ihm gemäß, in allen ihren Artikeln umzubilden gestrebt.

Welcher andere Standpunct ist nun außer dem über das Gegebene reflectirenden und außer dem im reinen Begriff der Sache sich bewegenden noch möglich? Offenbar nur ein solcher, wo der Einzelne sich selbst in seiner Individualität Gegenstand der Beobachtung wird. Gott wird hier, im Gegensatz zur speculativen Erkenntniß, in dem Menschen durch den Menschen erkannt; der Mensch erkennt Gott nicht in Gott, sondern nur in sich. Dieser Standpunct ist der des Gefühls oder, wie Schleiermacher es nennt, der unmittelbaren Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Denn dieser ist nicht, wie der historische, durch ein Gegebenes bedingt, dessen Einfluß er von sich abzuweisen oder dem er sich zu unterwerfen hätte. Auch ist er nicht, wie der speculative, durch freie Vernichtung der Subjectivität, sondern eben durch die Empfindung des Subjectes und durch die hinzutretende, der Empfindung äußerliche Reflexion, sich

so oder so zu finden. Dies Princip ist also empirisch. Allein, weil die Erfahrung das Subject in seinem absoluten Zustande, in seiner Frömmigkeit, belauschen will, so hat es die Anlage zum Mystischen; es stößt auf den Widerspruch, die endliche Natur in den Momenten ihrer Vereinigung mit der ewigen zu erfassen. Das Absolute wird nicht absolut, nur in der Relativität eines menschlichen Zustandes erkannt. Ebenso wird das Subject in Beziehung auf das von Außen Gegebene skeptisch, weil es bei der Reflexion über sich Vieles, was die Tradition enthält, in sich, in seinem besonderen, zur Gestalt reinen Gefühls abgeschlossenen Wesen nicht findet und daher die Wahrheit des Ueberlieferten, wo dasselbe mit dem Gefühl nicht consonirt, zu bezweifeln gedrungen ist: dieser Zweifel trifft daher Alles, was dem unmittelbaren Gefühl als ein Nicht-Unmittelbares sich entzieht.

Daß Schleiermacher diesen Standpunct, welcher den Gott im Menschen so zu sagen untertaucht, ergriffen, und, so weit die Beschränktheit des Standpuncts es zuläßt, sogar systematisch entfaltet hat, ist das große Verdienst seiner Arbeit, wofür ihm besonders diejenigen zu danken haben, welche dasselbe Princip in der Religion und ihrer Wissenschaft annehmen zu müssen glauben. Durch den Ernst seiner Arbeit ist denn doch diese dunkle Welt zu einem Verstande gekommen, der die Erkenntniß ihrer Einseitigkeit möglich macht. Zwar protestirt er in seiner neuen Vorrede ausdrücklich gegen die Ehre, ihn zum Haupt einer Partei zu machen. Allein wenn er auch für sein Theil sich lossagen will, so müssen wir ihm dennoch wider seinen Willen diese Ehre von Neuem vindiciren, ohne dabei ihn mit dem Haufen jener seichten Theologen zu vermengen, welche das Gefühl für ihren Standpunct erklären, mit dieser formellen Declaration aber genug gethan zu haben vermeinen, ohne sich auf irgend eine Entwickelung und Durchführung einzulassen. Von allen diesen wissenschaftlich Unmündigen ist Schleiermacher absolut und rühmlichst zu unterscheiden. Aber wenn er durch seinen Standpunct eine bestimmte Tendenz zu einer hohen Stufe der Bildung erhoben hat, wenn er zwischen der verständig gelehrten und speculativen Theologie als ein selbstständiges Element erscheint, wenn er im

Kreis der Gestalten unseres gegenwärtigen Geistes als ein nothwendiges Glied des Ganzen dasteht, so ist, trotz dieser Bedeutsamkeit, sein dogmatisches Princip und dessen Ausbildung kein Letztes, kein solches, bei welchem die Wissenschaft beharren könnte und müßte. Der weitere Verlauf unserer Kritik wird den Beweis für diese Behauptung liefern.

Für die Dogmatik selbst muß man bei Schleiermacher drei Epochen unterscheiden, in denen sie nach und nach so geworden ist, wie sie nun vor uns liegt. Diese Epochen könnte man so unterscheiden, daß Schleiermacher in der ersten sich mit der Philosophie in Identität befunden, in der zweiten sie zwar noch an die Spitze der Theologie gestellt, jedoch diese schon sehr von ihr abgesondert, in der dritten endlich positiv die Theologie von der Philosophie geschieden habe. Dabei ist aber zu bemerken, daß man, ihm gegenüber, in einer gewissen Verlegenheit ist, von der Philosophie zu reden, weil man seinen Begriff der Philosophie nicht kennt: denn er philosophirt auch, nur auf seine Weise (wie ihm denn von Andern, z. B. von Wegscheider zum Vorwurf gemacht ist, er mische zu viel Philosophie in die Dogmatik ein). Es finden sich bei ihm Anklänge aus fast allen Systemen, am meisten aus Spinoza, Kant, Jacobi, Fichte und Schelling. Aber, ohne sie zu nennen, rafft er von ihnen jetzt diese, jetzt jene Kategorie auf und nie hat er weder einem bestimmten System sich ganz hingegeben, noch selbst ein eigenthümliches erzeugt, so daß man, was diesen Punct betrifft, bei ihm, dem immer Philosophirenden, dennoch ganz im Dunkeln schwebt; er freilich hat durch solche Unbestimmtheit den scheinbaren Vortheil, jedem determinirten Gegner entschlüpfen zu können.

Die erste, gleichsam embryonische Periode der Bildung seiner Dogmatik zeichnet sich durch Keckheit, Enthusiasmus und poetisches Colorit aus und hat sich in den Monologen, in den Reden und in der Erzählung: die Weihnachtsfeier, abgeschlossen. In den Monologen, wo er das Eigene und Fremde zu differenziren nicht müde wird, zittert es wie ein Rausch vom Studium der Fichte'schen Wissenschaftslehre nach. Das Ich stellt sich hier in seiner Blöße dar, wie es, ohne irgend ein Gefühl

der Abhängigkeit von Gott, sich selbst zum Universum erweitert; der ironische Uebermuth des absoluten Selbstgefühls streift darin so oft an eine leere Allgenugsamkeit und Selbstvergötterung; daß man sich kaum über die spätere Erscheinung der entgegengesetzten Seite, von Gott sich absolut abhängig zu fühlen, wundern kann. Die Betrachtung des Ichs, was sich selbst ein unerschöpfliches Capital ist; die Prüfungen, wodurch das empirische Ich fein säuberlich von Allem sich abscheidet, was es nicht ist, jedoch, wenn es seiner Cultur nützlich scheint, andere Ich's, z. B. in der Freundschaft, behaglich aufzehrt; die einerseits mürrische und verdrießliche Weltansicht, welche das Ich mit einer so hohlen Unendlichkeit aufspreizt, daß es die Vollkommenheit und deren Genuß an das unabsehbare Ende der Zukunft hinwirft und die schlechte Gegenwart nur darum annimmt, weil es ihr als existirend einmal nicht ausweichen kann; die andererseits überschwängliche Aussicht, daß Ich in seiner Thätigkeit sich immer mehr mit Unendlichkeit erfüllen kann, in seiner Phantasie sich alles Mögliche, das Vergangenste und Fernste, vorstellen kann, endlich seine ewige Jugend, weil Ich, immer sich selbst gleich, gar nicht altert, Alles dies drückt Schleiermachers Selbstmächtigkeit auf das Vollkommenste aus. Das Subject verwechselt sich in den Monologen, wie bei Fichte, mit der Substanz. Daher ist der Grundwiderspruch dieser Bekenntnisse einer schönen Seele, daß Ich, um eigenthümlich nur es selbst zu sein, von Allem sich ausscheiden will und doch seine Proprietät, seine Absperrung von Anderem wiederum nicht aushalten kann. Das Nicht-Ich läuft dem Ich wie ein ewiger Doppelgänger nach. Bei Schleiermacher fällt es eben in die arge Täuschung, was es assimilirt, was es durch die allgemeine Vermittelung der Natur und Geschichte empfängt, im Wahn seiner Autokratie immer nur sich zuzuschreiben. Dennoch wollen wir ihm für die Monologen herzlichen Dank wissen. Sie haben, eben durch die glänzende Feier der Macht der Subjectivität, so manches Gemüth erhoben, das an sich selbst verzweifelte. Sie haben zarten Seelen, die an einer gewissen frommen Auszehrung litten, den Muth wiedergegeben, ihre Subjectivität nicht blos zu verachten, mit Schnödigkeit niederzutreten, sondern anzu-

erkennen, daß das Subjective ein nothwendiges Moment des Geistes ist. — In den vorzüglich gegen das Platte der damaligen Aufklärerei gerichteten Reden über die Religion herrscht ein wirklich reformatorisches Feuer und in der Verachtung der einzelnen Persönlichkeit und des gemein-sinnlichen Eudämonismus ein offenbarer Nachklang vom Studium des Spinoza. Aber um so schlimmer, um so widersprechender brach der Eudämonismus der Liebhaberei seiner selbst hindurch. Schleiermacher wollte keinen Eudämonismus; und verfiel ihm dennoch. In der ersten Rede rechtfertigte er sein Unternehmen, wie er sich darin, zumal als Theologe, den Schein der Parteilichkeit zuziehen könne. Was ihn aber treibe, die Grundlosigkeit aller Entfremdung von der Religion zu zeigen und vor Allem ihren Verächtern unter den Gebildeten zu beweisen, daß ihre Ansicht, der Religion nicht mehr zu bedürfen, ein vornehmer Mißverstand und leere Meinung sei, das sei eine innere, das sei eine göttliche Nothwendigkeit. — In der zweiten Rede bestimmt er das Wesen der Religion. Alle Thätigkeit des Geistes unterscheidet sich nach ihm darin, daß sie entweder ein Wissen ist, wo dem Bewußtsein etwas außer ihm Seiendes eingebildet wird; oder ein Thun, indem Ich dem außer ihm Seienden sich einbildet und so die Welt nach sich gestaltet, das Gefühl aber ist die Indifferenz jenes idealen und dieses realen Processes, aus welcher eben deswegen sowohl ein Wissen als ein Thun entstehen kann: Das Gefühl ist Sitz der Frömmigkeit, welche dasselbe ist mit Religion. Sie ist von der Wissenschaft, welche das Erkennen zum Gegenstande hat und von der Sittlichkeit, deren Aufgabe im Handeln besteht, gleich sehr unterschieden, obwohl sie als weder das eine noch andere, fähig ist, in beide überzugehen und beide Thätigkeiten mit ihrem ätherischen Duft zu durchdringen. Die Frömmigkeit besteht näher darin, daß Ich in jedem Moment, sowohl indem es sich anschauet oder im Selbstbewußtsein, — oder indem es die Welt anschauet, im Bewußtsein, — das Absolute gegenwärtig hat, deshalb auch, sich im Universum und das Universum in sich findend, immerfort ewig ist. Dies Gefühl begleitet das theoretische und praktische

Verhalten des religiösen Menschen wie eine heilige Musik. Durch diese Anschauung des Universums, welche Ich selbst ist, unterscheidet sich Schleiermacher von Jacobi, bei welchem Ich das Unendliche immer außer sich hat, nach ihm als seinem Andern sich sehnt, aber als endlich nicht zur Durchdringung, nur zur Berührung mit ihm gelangt. Bei Schleiermacher ist nun die Jenseitigkeit des Absoluten allerdings verschwunden. Das Subject ist in jedem Moment der Unendlichkeit voll. Aber Alles ist auch auf diese Spitze der Ichheit gestellt, welche nicht sowohl für Gott, als umgekehrt, für welche Gott da ist. Schleiermacher ist durch diese Fiction in einer ununterbrochenen Erzeugung des Absoluten für sich begriffen, um sich zum Herrn darüber zu machen und die Freude dieses ungeheuren Eigenthums zu haben. In der dritten Rede über die Bildung zur Religion zeigte er mit sehr gelungener Persiflage die Verkehrtheit der aufgeklärten Erziehungsmethode in Verwandlung von Allem, nach dem Princip der Nützlichkeit, für den endlichen Gebrauch. Er zeigte, wie auf solche Art der religiöse Sinn, der auf das Anschauen des Universums gehe, geradezu vernichtet werde. Dieser Sinn ist nach ihm die Jeglichem ursprünglich inwohnende Anlage zur Religion. Hieran knüpfen sich Betrachtungen über die Orientalische, Aegyptische und Griechische Religion von untergeordnetem Werth. Die vierte Rede spricht über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum. Nur auf die Individualität, nicht aber auf den die Individualitäten aus ihrer atomen Sprödigkeit durch seine Einheit in sich verzehrenden Geist achtend, faßt Schleiermacher erstens die Entstehung der kirchlichen Gemeinschaft rein subjectiv, ohne alle höhere objective Nothwendigkeit. Es hat Jemand eine solche oder solche Anschauung des Universums. Er verkündigt, manifestirt sie irgendwie. Andere, in denen auch schon eine analoge Anschauung existirt, finden sich darin ausgesprochen und schließen sich daher an ihn als an einen Anknüpfungspunct an. Aus diesem wie durch einen elektrischen Schlag fortgesetzten Zusammenhang entwickelt sich eine Gemeinschaft, in welcher Jeder, der sich mitzutheilen vermag, Priester ist. — Man muß gestehen,

daß die Entwicklung der Religion in der Gestalt von Conventikeln, oder, bei größerer Ausdehnung, in der Bildung von Secten, so beschrieben werden kann; aber eine wirkliche Religion entsteht nicht so durch ein bloßes Associiren wahlverwandter Individualitäten, vielmehr aus dem Geist eines Volkes, in wiefern er des göttlichen Geistes sich bewußt wird; der Geist stiftet die Religionen. Zweitens ist nach Schleiermacher das Ergreifen seiner eigenen Unendlichkeit, (worunter aber nichts Anderes als eben jene aparte Anschauung des Universums zu verstehen ist), einer Ausbildung fähig, wodurch es gelingt, dieselbe Stimmung, wie in sich, so auch in Anderen zu bereiten, indem kunstreich die heiligen Töne so angeschlagen werden, daß sie der Andere, wie ich selbst, vernehmen, mein Urbild in sich nachbilden und der nämlichen Herrlichkeit des Universums, wie ich, genießen könne. Dies ist die Virtuosität in der Religion. So wird aber der Priester nicht in seinem wahrhaften Begriff als derjenige genommen, durch welchen die religiöse Gemeine ihren eigenen Geist sich aussprechen hört, dessen Organ der Priester sein soll, sondern der Priester hält seine Eigenheit fest und behandelt die Glieder der Gemeine mehr wie einer, der für seine Religion Proselyten werben will. Denn der Priester kann einfach und rücksichtslos der Gemeine ihren Glauben verkündigen, der Proselytenmacher aber bedarf einer gewissen Berechnung und Virtuosität, seinen Glauben bei Anderen plausibel zu machen und sich durch eine angemessene Insinuation in sie hinein zu continuiren. Wenn eine Kirche zur Darstellung und Auslegung ihres Glaubens Theologen bildet, so ist dies eine ganz andere Frage. Diese Rücksicht auf die Theologie, ein Blick auf die zu große Kunstlosigkeit, auf die Rohheit so vieler Theologen, die Erfahrung, wie Viele keine Ahnung von der Würde der Beredsamkeit besitzen, mag diese Ansicht Schleiermachers sehr geschärft haben. Drittens, weil die religiöse Gemeinschaft eine geistige, weil, nach Christi Ausspruch, das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, so sollen Staat und Kirche immer auseinander gehalten werden. Zwar will Schleiermacher keine Theokratie, wie Novalis im Sinne hatte, sondern meint den Staat anerken-

nen zu müssen. Allein er soll sich nicht in den geweihten Bezirk der Kirche wagen, weil dann diese eben sowohl verunreinigt werde, als er selbst in solcher Vermischung von seiner Eigenthümlichkeit einbüße. Deswegen nun soll sich die Kirche eine selbstständige Verfassung erringen, damit sie, in sich selbst lebend, auf keine Weise in den politischen Mechanismus hineingerissen werde. Diese Auseinandersetzung von Staat und Kirche vergißt aber, daß Ein und dasselbe Individuum Glied des Staats und der Kirche ist und ist doch er nichts Anderes, als der Standpunct des Germanischen Mittelalters. Wird der Unterschied beider Kreise äußerlich genommen, indem für die Energie des Staates der unendliche Zweck geleugnet und derselbe zu einem System bequemer Geselligkeit und endlichen Genießens herabgesetzt wird, so schlägt diese Trennung immer in einen Kampf des Staates mit der Kirche aus. Denn die Kirche will sich eine politische Gliederung erzeugen und muß daher eben so gegen den Staat sich empört fühlen, als dieser gegen sie und so ist weder die Kirche vom Staat, noch der Staat von der Kirche frei. Die Geschichte hat diesen Streit theilweise zu dem vernünftigen Resultat geführt, daß die Staaten, die Organisation der sittlichen Freiheit in sich vollbringend, die Religion als das Adyton der absoluten Freiheit des Geistes in ihrer erscheinenden Gestalt in soweit frei lassen, als sie keine dem Zweck der Kirche als der Verwirklichung des göttlichen Lebens unangemessene, d. h. eben, rein politische Form annimmt, als z. B. die Seelsorge nicht in Polizei, die Einheit der Confession nicht in ein demokratisches oder aristokratisches Element u. s. w. übergeht. Schleiermacher verkennt das Wesen des modernen Staates, im Princip mit der Kirche übereinzustimmen oder noch richtiger, ihr Princip zu dem seinigen zu machen, und steift sich nun in seiner Meinung, wie er selbst sich ausdrückt, zum Cato der gegenseitigen äußeren Unabhängigkeit, der Kirche und des Staates auf, als wenn somit das Princip, welches seit der Stiftung der christlichen Kirche die Geschichte bestimmt, nicht auch der Bildung der christlichen Staaten zu Grunde läge, sondern als wenn diese eine der religiösen Freiheit ganz heterogene Freiheit realisiren wollten. — In

der fünften Rede, die Religionen, geht er davon aus, daß jede Religion eine bestimmte, differente Anschauung des Universums zu ihrer Basis habe, welche im Allgemeinen darauf zurückgebracht werden könne, ob das Bewußtsein dasselbe als ein Chaos, als ein loses Durcheinander, wo denn Fetischismus und Pantheismus; oder als eine Vielheit einzelner Gestalten, wodurch Polytheismus; oder als ein geordnetes Ganze anschaue, wo die Vielheit in die Einheit aufgegangen, wodurch Monotheismus entstehe. In diesem unterscheidet er vorzüglich das Judenthum, dessen anfänglicher Charakter ein ununterbrochenes Zwiegespräch des Volkes mit dem Herrn gewesen, nachher aber durch das Gesetz in eine Entzweiung Gottes mit dem Menschen übergegangen sei. In der christlichen Religion sei die Grundanschauung, daß der Mensch, von Gott abgefallen, zu demselben wieder zurückgeführt werden solle und könne. Der, von welchem diese Vermittelung angefangen, habe nicht wieder nur ein Mensch, auch nicht nur Gott für sich, sondern als der Gott mit dem Menschen versöhnende, ein Gottmensch sein müssen. Diese Vermittelung sei aber kein ruhendes Dasein, sondern vielmehr ein stetes Werden. Daher sei das Christenthum wesentlich polemisch, lasse das Daseiende nie gelten, sondern dringe unaufhörlich auf dessen Aufhebung, weil in allem Wirklichen, d. h. empirisch Gegebenen, sich immer noch Unheiliges verberge. Aus dieser Tendenz nach absoluter Reinigung gehe auch der eigenthümliche Charakter der Reden Christi, seines Wesens überhaupt, die Wehmuth, hervor. Somit schließen diese Reden mit dem Gefühl des Widerspruchs des menschlichen Lebens überhaupt. Christus, obwohl er für sich mit Gott sich nicht entzweiet weiß und darum Seligkeit empfindet, trauert doch darüber, daß die Welt nicht so ist, wie sie ihrem Begriff nach sein sollte. Diese Entgegensetzung des Seins und Sollens, des Begriffs und seiner Realität, also die mit sich selbst entzweite, in sich unversöhnte Idee ist der Gehalt jener ironischen Wehmuth.

Wir haben den Inhalt dieser Reden weitläuftiger angegeben, weil sie alle wesentlichen Puncte der Schleierma-

cherschen Theologie, wenigstens dem Keime nach, umfassen. Schleiermacher gab die Reden zuerst ohne seinen Namen heraus. Ihre Wirkung war ungemein, weil er die religiöse Philisterei, worin viele seiner Zeitgenossen versumpft waren, bitter und nachdrücklich rügte und den Verzerrungen des Absoluten in die gemeinste Endlichkeit mit männlichem Zorn, edler Gesinnung und in der prächtigsten rhetorischen Gestalt entgegentrat. Interessant ist es, daß damals schon zwei Beurtheilungen der Reden erschienen, welche sich seitdem fast nur wiederholt haben. Die eine war die im Schlegelschen Athenäum, welche besonders die rhetorische Kunst mit Entzücken pries. Obwohl nun im Athenäum auch ein Sonett auf den Hierophanten gedichtet war, der, Heiliges enthüllend, immer Heiligeres noch zurücklasse, so konnte doch die Recension nicht bergen, daß ein gewisser irreligiöser Zug durch das Ganze wehe. Allein nach der damaligen Philosophie von Fr. Schlegel war diese Irreligion eher ein Lob; weil das Schwelgen des Subjectes in der Fülle aller seiner Thätigkeit, im Genießen aller Genüsse, selbst im Verzehren der ganzen Sinnlichkeit der rechte göttliche Lebenswandel war und durch die Lucinde dem Publicum eine solche ästhetische Absolutheit auch verständlich und annehmlich gemacht werden sollte. In ihrem wirklichen Bestande wurde dagegen jene Religiosität fast gleichzeitig von Hegel begriffen, im kritischen Journal der Philosophie am Schluß der Recension über Jacobi S. 135—137. Hegel zeigte besonders, wie die Durchführung des Princips der eigenthümlichen Religiosität eine Zersplitterung der kirchlichen Totalität in lauter Gemeinchen zur Folge haben müsse; „daß die Gemeinchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinander schwimmen und sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern, deren jeder zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihre Eigenheit etwas so müssiges und sogar ungeachtetes sei, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig neben einander bleiben können, wozu freilich die aufgeklärte

Trennung,

Trennung der Kirche und des Staates sehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes sein kann, weil das, was Geist ist, im Zustande der Atomen, nicht als ein Universum vorhanden ist und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelseins besteht."

Die Gespräche der Weihnachtsfeier haben mit den Reden ganz denselben Standpunct, nur daß sie gleichsam monographisch den Begriff davon auffinden wollen, was die christliche Vorstellung, daß der Gottmensch von einer Jungfrau geboren worden, für die ganze Menschheit aussage. Seine Exegese in höherem Sinne ist es also, was Schleiermacher hier in halb poetischem Gewande entdeckte. Hier findet man in concentrirter Form die Auflösung des von den Evangelien als historisch Gegebenem in das Mythische, welche später in der Kritik des Lucasevangeliums sich in's Breite auslegte.

Eine zweite Epoche in Schleiermachers theologischer Bildung wird durch seine encyklopädische Darstellung des theologischen Studiums bemerklich. Die philosophische, historische und praktische Theologie traten darin nach seiner Auffassung auseinander. Hatte man sonst Dogmatik und Moral in der Geltung des speculativen Theils der Theologie überhaupt behandelt, so machte er sie zu integrirenden Theilen der historischen, weil beide Disciplinen mit dem in's Unendliche hin sich verändernden Standpunct des frommen Bewußtseins eine immer andere Gestalt empfingen und ihrer Beziehung wegen auf eine Besonderheit der christlichen Kirche stets eigenthümlicher Natur wären, so daß nicht der Dogmatismus der Wahrheit an und für sich, vielmehr die religiöse Wahrheit innerhalb dieser vorüberfließenden Beschränktheit als individuelle ihr Gegenstand sei.

Die Aufgabe der philosophischen Theologie aber sei Apologetik und Polemik, indem beide Wissenschaften über jene für Dogmatik und Moral durch die Geschichte gesetzte Besonderheit hinausgingen, da sie die Berechtigung des Eigenthümlichen gegen andere Eigenthümlichkeiten theils zu vertheidigen, theils die Verunreinigung der bestimmten religiösen und kirchlichen In-

dividualität durch ihr widersprechende Elemente, möge diese Krankheit in Lehre, Ritus, Leben wie immer erscheinen, zu bekämpfen habe. Darum seien beide Disciplinen nothwendig die Wurzel, der Anfang des theologischen Systems überhaupt, weil sie die Vermittelung einer particulären Gestalt der Religion mit der universellen Idee derselben, oder die Identität der besonderen Religion mit der Einen und allgemeinen, historisch nicht existirenden Religion zu zeigen hätten. Was sie theoretisch leisteten, das bewähre die praktische Theologie im wirklichen Leben und daher sei diese, welche die Empfindung der religiösen Unlust zu tilgen und die der Lust zu fördern arbeite, die Rückkehr in jenen Anfang, denn die allgemeinen Begriffe, welche Apologetik und Polemik, abgesehen von ihrer speciellen Durchführung in gegebenen Fällen, zum Gegenstand hätten, seien Offenbarung, Weissagung, Wunder, Heterodoxie, Häresis, Schisma u. s. w.

Von dieser Zeit an verwickelte Schleiermacher sich immer bestimmter in den Widerspruch, die Theologie philosophisch begründen und sie nichts desto weniger von der Philosophie unabhängig machen zu wollen. Das Product dieser dritten Epoche seiner völligen Entzweiung mit der Speculation ist die Dogmatik. Diese Spannung gibt sich auch in den Anmerkungen kund, welche er jetzt den neuen Ausgaben seiner Reden hinzuzufügen für nöthig hielt. Zwar haben diese Annotationen meist die Form einer Antikritik gegen gemachte Ausstellungen, aber sie haben auch den Charakter, Manches was parador, oder in jugendlichem Drang mit vornehm prophetischer Gewißheit, oder in rednerischer Gluth übertreibend gesagt war, zu mildern und so die Differenz, die zwischen den Reden und der Dogmatik da ist, hinwegzunehmen. Die Bestimmtheit des kirchlichen Lehrbegriffs, wie wenig Schleiermacher auch von Seiten seines frommen Gefühls darauf geben mochte, forderte doch jetzt eine Berücksichtigung seiner objectiven Autorität. Er hat in diesen Retardirungen und Einschränkungen einer früherhin schroff ausgesprochenen Weltansicht dem Schicksal nicht ganz entgehen können, was so Manche aus jener Periode der durch Schelling besonders erregten Begeisterung getroffen hat.

Das Subjective der postulirten intellectuellen Anschauung, das Nihilistische, wozu die vorausgesetzte absolute Indifferenz des Realen und Idealen oft verleitete, der Kitzel der Genialität, der nicht Wenige durch eine träumerische Ekstase täuschte — dies Alles führte, da man die Gründlichkeit der Erkenntniß und die Schwierigkeit des ruhigen Beweisens nicht selten vergaß, bei Einigen zur Asthenie nach ihrer halb speculativen Trunkenheit, bei Einigen zur Feindseligkeit gegen ihr früheres, nunmehr als ein hochmüthiger Frevel verworfenes System, bei noch Anderen sogar zur Hingabe an den starrsten sowohl politischen, als religiösen Dogmatismus.

Schleiermachers Dogmatik frappirte die literarische Welt, weil sie so ganz ihren eigenen Gang einschlug und weil die damals gedankenarm gewordene Theologie auf einmal einen großen Vorrath von Bestimmungen und Entwickelungen empfing, welche in dem ordinairen Schlendrian der theologischen Compendien nicht enthalten waren. Wir sind nun im Begriff, unsere Kritik der Dogmatik selbst anzufangen und hätten dabei auch die Verpflichtung, beständig auf den Unterschied der ersten und zweiten Ausgabe zu reflectiren. Wir können aber diese Rücksicht weniger nehmen, weil im Kern des dogmatischen Geistes Schleiermachers keine Veränderung vorgefallen ist; blos in Nebensachen und Aeußerlichkeiten ist eine Metamorphose sichtbar. Wir bemerken im Allgemeinen nur, daß die neue Ausgabe, besonders bei der Entwickelung der Principien, in der Schärfe des Ausdrucks und in der architektonischen Absonderung der verschiedenen Elemente bedeutende Verbesserungen erhalten hat.

Der allgemeine Widerspruch, der sich durch die Einleitung, S. 1—180. hinzieht, ist, daß Schleiermacher die Dogmatik als eine für sich selbstständige Disciplin angesehen wissen will, aber so viel anderwärts hergeholte Voraussetzungen macht, daß durch sie die zuvor angestrebte Selbstständigkeit wieder gänzlich verloren geht. Die Selbstständigkeit soll darin bestehen, daß von der Thatsache des frommen eigenthümlich christlichen Gefühles ausgegangen werde. Hieran soll die Theologie ein eben so festes Princip haben, als die Philosophie

durch den Begriff des wahren Wissens in der neueren Zeit seit Cartesius empfangen hat. Sie soll dadurch von aller Philosophie, von aller Speculation unabhängig gemacht sein. Hinrichs hat in seinem oben erwähnten Buch eine Darstellung und Kritik theils der Religion des Gefühls, theils der Wissenschaft dieser Religion gegeben und den Widerspruch gezeigt, in welchen das Gefühl geräth, indem es Gefühl bleiben, nichts Anderes sein und doch eine Wissenschaft von sich entwickeln will. Wir wollen darauf als auf die strengste Durchführung der Sache im Allgemeinen verwiesen haben. Näher manifestirt sich der Widerspruch bei dieser Einleitung darin, daß das Fühlen, was seiner Natur nach in sich zu verweilen hätte, da es die Prätension einer Wissenschaft seiner selbst macht,

1) an bestimmte philosophische Wissenschaften sich anlehnt:
2) zur Controlle seiner selbst den factischen von der Geschichte gegebenen Bestand der religiösen Wahrheit herbeizieht und
3) als aus sich selbst zu einer wissenschaftlichen Organisation unfähig, eine äußerliche Classification seiner Zustände anordnet.

Gleich im ersten Capitel S. 3—131, zur Erklärung der Dogmatik, nimmt Schleiermacher zur Begründung des Begriffs der Dogmatik Lehnsätze aus anderen Wissenschaften zu Hülfe. Abgesehen von dem unwissenschaftlichen Verfahren, eine Wissenschaft, der in der Frömmigkeit ein eigenes Princip zugestanden wird, durch Lehnsätze aus anderen Disciplinen und nicht durch sich selbst einzuleiten, so wird man noch mehr überrascht, in den Wissenschaften, von denen sie entlehnt, lauter philosophische zu finden. Es sind dies nämlich die Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik. Die erste soll den Begriff der Kirche, die andere das Verhältniß der christlichen Religion zu den übrigen, die letzte das Eigenthümliche des Christenthums angeben. Das Schlimmste bei diesen Entlehnungen ist, daß noch keine dieser Wissenschaften nach Schleiermacher anerkannter Weise existirt, die gemachten Voraussetzungen also ganz problema-

tisch werden. Nach dem Schema der encyklopädischen Darstellung hätten übrigens Apologetik und Polemik die einzigen Disciplinen sein dürfen, auf die er von der Dogmatik aus sich zurückbeziehen konnte.

Die Ethik soll den Begriff der Kirche geben, weil die dogmatische Theologie nur als ein fließendes Moment im Leben einer kirchlichen Gemeine verstanden werden könne. Hier begegnet uns der schon in den Reden aufgestellte Begriff der Frömmigkeit als des Principes, aus welchem eine Gemeinschaft eine kirchliche werde, nur daß in den Reden mehr die schöne, hier mehr die herbe Seite der Frömmigkeit herausgekehrt ist. Die Frömmigkeit, wird gesagt, ist weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins und zwar so, daß wir uns schlechthin abhängig fühlen, d. h. unserer als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Das Gehässige, jedes männliche Gefühl Aufbringende, was diese Definition mit sich bringt, hat Schleiermacher in dieser neuen Ausgabe so viel möglich abzustumpfen und den ihm hierüber gemachten Entgegnungen, so viel er konnte, nachzugeben gesucht. Aber die Sache ist geblieben, denn alle Euphemismen sind nicht im Stande, ein Dependenzverhältniß zu einem freien umzuwandeln. Man kann eine Abhängigkeit süß und milde machen; man kann stolz sein auf seine Abhängigkeit; sie bleibt doch, was sie ist. Dadurch, daß Gott es ist, von dem man sich abhängig fühlt, wird nichts gebessert. Gott ist dann nur Substanz, absolute Macht, der Herr. Das Gefühl der Abhängigkeit von ihm ist ein nothwendiges Moment der Religiosität, welches in der Jüdischen Religion zur welthistorischen Gestaltung gelangt ist. Aber das Moment ist nicht die Totalität und in der wahrhaften Religion ist die Abhängigkeit von der Freiheit besiegt. Der Herr wird zum Vater und die Furcht zur Liebe. Das Gefühl ist unmittelbares Bestimmtsein. Ob es unmittelbares Selbstbewußtsein genannt werde, ändert bei Schleiermacher nichts, denn seiner selbst in seiner Unmittelbarkeit bewußt zu sein, will bei ihm nur sagen, daß der Fühlende einen frommen Moment seines Fühlens sehr wohl von

anders erfüllten Momenten desselben unterscheiden könne; zugleich will er abweisen, das Gefühl nicht in die Sphäre des Thierischen, wie er es nennt, Untermenschlichen, zu bringen. Das Gefühl des Menschen ist auch nicht identisch mit dem thierischen; aber es ist, wenn auch an sich Geistigkeit, doch in der Identität, das Unmittelbare, Unfreie zu sein. Das Bestimmtsein des Gefühls ist allerdings weder ein Wissen, noch ein Thun; es ist als Fühlen gegen dies Höhere noch gleichgültig; es ist, in der Duplicität des theoretischen, wie z. B. im Sehen, und des Praktischen, wie z. B. im Durst, nur die Möglichkeit, zu dem Einen oder Anderen überzugehen. Geht es aber dazu über, wird es also Anschauung, Vorstellung, Gedanke, Zweck, Wille, so ist es nicht mehr Gefühl als solches, sondern, als im Anderen, ist es aufgehobenes Gefühl. Diese Natur des Ueberganges übersieht Schleiermacher und läßt das Gefühl daher an das Theoretische und Praktische, als für sich immer dasselbe, nur heranspielen.

Da aber das Gefühl sich nicht durch sich bestimmt, sondern, wie er ganz richtig sagt, bestimmt wird, oder in seiner Bestimmtheit von Anderem abhängig ist, so ist offenbar die Frage nach der besonderen Bestimmtheit des Gefühls und die Frage nach dem das Gefühl Bestimmenden eine und dieselbe. Das Fühlen als solches ist die träge Indifferenz, die allgemeine Faulheit, welche auf die an es tretende Erregung wartet. Da nun Frömmigkeit eine qualitative Erfüllung des Gefühles ist, welche mit anderen Erregungen desselben nicht identisch gesetzt werden kann, so wird das Fühlen eben dadurch zu einem frommen, daß Gott der Impuls der Erregung ist. Kann also die Aufregung des Gefühls von dem Fühlenden auf nichts Einzelnes, nur auf die Negation alles Einzelnen, auf Gott zurückgeführt werden, so ist die Frömmigkeit da; ist dagegen ein Moment des Fühlens nicht auf diesen unendlichen Anstoß zurückzubringen, so ist es auch kein frommes.

Indem nun das Gefühl in sich der Selbstbestimmung ermangelt, und, ohne durch Anderes bestimmt zu werden, Nichts ist, so ist es consequent, die Frömmigkeit als das Gefühl der absoluten Abhängigkeit zu definiren. Das fühlende Ich,

das unmittelbare Selbstbewußtsein, fühlt sich, als durch Gott bestimmt, absolut nicht von sich, sondern von Gott abhängig.

Hier ist nun der große Uebelstand, daß, was Gott sei, von Schleiermacher nicht gesagt ist. Denn, weil das Fühlen für sich Nichts ist, sondern, was es ist, erst durch das es Erregende wird, so ist ihm dies, was dem Gefühl bestimmte Farbe giebt, eine Voraussetzung.

Anstatt nun vor allen Dingen diese Voraussetzung durch die Erkenntniß, durch den Begriff Gottes aufzuheben und einen Blick in das Innere des frommen Gefühls zu eröffnen, läßt Schleiermacher das Wesen Gottes dahingestellt sein. Könnte er diese Einsicht gewinnen, so würde ihm die Nothwendigkeit klar werden, in der Dogmatik nicht mit Sich, dem sich fromm fühlenden Subject, sondern mit Gott als dem Quell alles Lebens anfangen zu müssen. Gott erscheint bei ihm in abstractem Sinne nur als das Absolute, gegen welches ein Bestimmen unmöglich sein und was daher, wenn es ein Anderes bestimmt, eine Reaction gegen sich ausschließen soll. So aber ist Gott nur die Substanz, die das absolut Bestimmende dessen ist, was sie und in ihr ein scheinbar Anderes ist. Dies Andere ist nämlich nicht ein wahrhaftes Andere, sondern wird von der Substanz als dem allein sich selbst Bestimmenden absorbirt. Bei Schleiermacher geht freilich das Andere der Substanz, das Ich, nie ganz zu Grunde; die Versenkung des Selbstes in sein Wesen ist nur ein verschwindender Schein; das Ich lechtzt selbst nach der Substantialität.

Frei bin ich nur, wenn ich mich selbst bestimme. Als Fühlender bin ich nicht frei, denn die Bestimmtheit meiner Empfindung ist nicht von mir, sondern von Anderem abhängig. Ein freies wird mein Gefühl erst durch mein Denken, indem ich es als das meinige weiß und will. Soll ich nun im Verhältniß zu Gott nur das Gefühl haben, durch ihn bestimmt zu werden, so bin ich nicht frei, weder von Ihm, noch von Mir. Von Ihm nicht, denn ich fühle ihn nur als die mich überwältigende widerstandlose Macht, von Mir nicht, denn als mich abhängig empfindend gebe ich in meinem Untergang dennoch mein Selbst nicht auf. — Frei wäre ich nur, wenn mein Bestimmtsein durch Gott zugleich ein Be-

stimmtsein meiner durch mich ausmachte; so wäre meine formelle Freiheit, mich selbst zu setzen, und meine substantielle Freiheit, nur Gott, nur mein Wesen zu setzen, identisch; diese Versöhnung der unendlichen Form mit dem unendlichen Inhalt ist die wahrhafte Freiheit. Sie ist die Freiheit Gottes selbst, denn er ist das absolute Wesen, aber auch das sich selbst bestimmende; als Substanz ist er Subject, als Subject Substanz. Daher könnte man die Frömmigkeit gerade umgekehrt als das Gefühl definiren, sich durch Gott bestimmt oder sich schlechthin frei zu fühlen. Und will man Schleiermacher rechtfertigen, so ist diese Wendung gewiß die einzige, der es wirklich gelingt. Sie ist jedoch zugleich diejenige, welche der Sache nach sein Princip aufhebt. — Weil Schleiermacher von der Egoität nie ganz abläßt, so sollen wir uns als fromm nur in Beziehung mit Gott wissen. Eine reelle Einheit ist nicht in der Frömmigkeit, nur ein äußerliches Eingehen des Menschen in Gott. Das Gefühl der Freiheit ist ihm nur Bedingung des Abhängigkeitsgefühls; ohne uns frei d. h. hier, in der Möglichkeit willkürlicher Selbstbestimmung zu fühlen, könnten wir uns, das gesteht Schleiermacher ein, auch nicht abhängig fühlen. Schleiermacher läßt das Gefühl der Abhängigkeit von Gott sich an dem der Abhängigkeit vom Sinnlichen nur reiben, so daß dies ein bloßes Substrat von jenem wird, als wenn die Freiheit nicht das Element ihrer selbst, nicht auch, als Subject, ihr eigenes Prädicat wäre.

Da das Gefühl das Unmittelbare des Ichs ist, so hat es an ihm selbst keinen weiteren Unterschied, als den des Angenehmen und Unangenehmen. S. 24. Das Angenehme ist die Empfindung, gefördert, das Unangenehme die, gehemmt zu sein; für das fromme Gefühl also, mehr — oder weniger durch Gott sich bestimmt zu fühlen. Die Quantität spielt also hier die Hauptrolle und die Leichtigkeit und Stätigkeit der Einigung aller particulären Empfindungen mit der absoluten Empfindung ist hier die Aufgabe. Schleiermacher erklärt sehr naiv, daß es zu religiös erfüllter Momenten gar nicht kommen könnte, wenn nicht das Gefühl noch anderen Inhalt hätte, als nur Gott. Denn in Gott sei keine Entgegensetzung, nur in der sinnlichen Welt.

Ohne also an dem Gegensatz der Lust und Unlust Theil zu nehmen, komme die höchste Stufe des Selbstbewußtseins nirgends wirklich vor. Hierin liegt dreierlei. Einmal, daß das höchste Gefühl an sich ganz leer ist. Wäre es nicht leer, so wäre es unabhängig von der Sinnlichkeit und frei von dem Gegensatz der Endlichkeit. Allein so wenig ist es darüber erhaben, daß es zweitens dieses niederen Gegensatzes sogar bedarf und ohne denselben zu keiner Wirklichkeit gelangen kann. Wirklichkeit hat hier den Sinn der gemeinen zeiterfüllenden Existenz. Indem nun das Gefühl der absoluten, oder, wie Schleiermacher jetzt nach Delbrücks, wie uns dünkt, nicht gerade nachahmungswerthem Beispiel sagt, schlechthinigen Abhängigkeit für sich selbst keinen bestimmten Inhalt darzubieten im Stande ist, vielmehr, was als das Höchste gepriesen wird, in sich selbst als ein ganz Armes, Wüstes und Nichtiges erscheint, und indem weiter das übrige Fühlen aus dem Wohl- oder Uebelbefinden des sich angenehm oder unangenehm bestimmt Fühlens nicht loskommt, also an einem elenden Gegensatz sich abquält, der für unüberwindlich genommen wird, so folgt daraus drittens, daß die Frömmigkeit überhaupt nur der Begriff ist, das bestimmt gegebene Gefühl, sei es der Lust oder Unlust, in die Unbestimmtheit des Gefühls, sich mit Gott in Beziehung zu wissen, zu verflüchtigen. S. 29. sagt Schleiermacher daher: „dieses Bezogenwerden des sinnlichen bestimmten auf das höhere Bewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunct des Selbstbewußtseins.“ „Auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, so würde dies ein unvollkommener Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht.“

Es wäre doch wirklich eine armselige Religiosität, welche ohne das „Endlichkeitsbewußtsein“ sich nie zu Gott erheben, sondern dies immer zum Haltpunct haben müßte, um ja nicht im Ewigen, in Gott sich zu verlieren; und es ist wunderbar, wie ein so geistreicher und ein so ächt frommer, die Gluth seiner religiösen Begeisterung weithin aushauchender Mann, als Schleiermacher,

in seiner Theorie mit der unaufhörlichen Abwechselung eines leeren Absoluten und eines im Sinnlichen auf= und abwogenden Ichs sich zu erhalten und mit einem äußerlichen bloß verstandesmäßigen Beziehen beider Seiten sich zu befriedigen vermochte. Eine weitere Folge dieses grellen Widerspruchs zwischen Gott und Ich ist die schon oben besprochene Ableitung der kirchlichen Gemeinschaft nicht aus dem Geiste selbst, der aus der Zerstreuung in die Individualitäten sich nothwendig zur Anschauung seines an und für sich seienden Lebens sammelt, sondern aus dem Bewegtsein Einzelner, die sich zu verschiedenen Kreisen frommer Gemeinschaft abschließen. Daher fängt Schleiermacher auch mit der Ethik an, weil sie unter dem Begriff der geselligen Vereine auch den des kirchlichen enthalte, was man freilich in Bezug auf die Verfassung der Kirche, nicht aber in Beziehung auf ihren inneren Begriff zugeben kann, der von jeher und mit Recht als ein ursprünglich dogmatischer, d. h. als ein aus dem Begriff der Religion resultirender, behandelt ist.

S. 42. wird der Versuch gemacht, die Verschiedenheit der frommen Gemeinschaften überhaupt zu begreifen. Die aus der Ethik geborgten Sätze sollen nämlich das Dasein frommer Gemeinschaften als ein wesentliches und constantes Element der Menschheit darthun. Jetzt, in der Religionsphilosophie, frage es sich weiter nach dem Unterschied derselben. S. 74. folgt daher die Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach als ein Lehnsatz aus der Apologetik. Wir können nicht einsehen, warum Schleiermacher diese Untersuchungen an zwei verschiedene Wissenschaften vertheilt. Wenn die Religionsphilosophie wirklich das innere Verhältniß der Religionen zu einander als verschiedener Entwickelungsknoten der Religion überhaupt darlegt, so wird die christliche nothwendig ein Glied dieser Totalität sein müssen. Dies kann nur geschehen, so ferne ihre Eigenthümlichkeit verstanden wird, denn es ist doch unmöglich, daß ihr Begriff ein Anderes und ihre Eigenthümlichkeit für sich auch ein Anderes sein soll. Somit kann ihre Eigenthümlichkeit vollständig nicht nur aus ihr selbst, sondern zugleich aus ihrem Bezug auf die übrigen Religionen erkannt

werden, weil nur so eine Darstellung der **Einheit** der christlichen Religion mit den anderen Religionen und so nur eine Darstellung des **Unterschiedes** der christlichen Religionen von den übrigen möglich ist. In der früheren Ausgabe der Dogmatik hatte Schleiermacher noch den Ausdruck, daß man, um das Eigenthümliche des Christenthums zu erkennen, sein christlich bestimmtes Selbstbewußtsein einen Augenblick **ruhen** lassen müsse, um sich **über** das Christenthum stellen und seinen Ort in der Schaar der Religionen ausmitteln zu können. Er mag gefühlt haben, wie wunderlich das klingt und hat den Ausdruck diesmal vermieden. Daß die Apologetik in die Philosophie der Religion falle, scheint er S. 83. selbst zu empfinden, wenn er sagt: „Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christenthums auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt hieher gestellt würde." — Die Religionsphilosophie kann bei dem Unterscheiden der Religion in ihre besonderen Momente nichts Anderes sein als der Beweis für die freie Nothwendigkeit der Unterschiede; der **bestimmte Unterschied** aber ist der Begriff des **Eigenthümlichen**. Es kommt in diesen beiden Abschnitten, besonders über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum, über Wunder, Weissagung und Eingebung, über das Uebernatürliche und Uebervernünftige der Offenbarung Gottes in Christo u. s. w. viel Gutes vor und es würde ein krittelnder Eigensinn sein, wenn wir hier manche seltsame Einzelnheiten herausgreifen wollten.

Wir halten uns aber an die Hauptsache. Schleiermacher setzt, wie in den Reden, 1) Fetischismus, 2) Polytheismus, 3) Monotheismus und hierin Judenthum, Christenthum und Islam, als in der **Gattung coordinirte Arten**, welche unter sich einander subordinirte Stufen sind. — Dies ist falsch. Hätte Schleiermacher, was er nach Anleitung der Paulinischen Auffassung S. 84 ff. von dem **gleichen** Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum entwickelt, tiefer

ergründen wollen, so würde er nach unserer Meinung den ächten Fleck getroffen haben. Die Religion als die Einigung Gottes mit dem Menschen ist in sich in Bezug auf ihre Gestaltung nur eines dreifachen Unterschiedes fähig. Entweder wird Gott als Natur, oder als das Jenseits der Natur, als Geist im abstracten Sinne des Worts, oder als die Einheit des Geistes mit der Natur, als der wirklich Mensch-werdende bestimmt. Die erste Seite entwickelt sich in der Folge der ethnischen Religionen. In ihnen ist Gott a) die Substanz überhaupt. Der Mensch ist noch unmittelbar in die Natur versunken. Sein Fühlen, Ahnen, Fürchten, Zaubern, Beschwören, ist der Zustand der Naturreligion. b) Der Geist, als an sich Einheit mit sich und Wissen von sich, sucht sich Gegenstand zu werden und verläßt die finstere und träumerische Welt der Naturreligion, indem er zunächst die ganze, vorgefundene, durchgefühlte und angestaunte Natur aus sich heraus bildet. So entsteht eine neue ideelle Welt. Die Natur wird dem Menschen durch seine Arbeit Object der Anschauung.

Er schauet sie nicht mehr nur in ihrer Unmittelbarkeit an, sondern in der von ihm gesetzten Vermittelung, in seinen Werken. Hier verschwindet in den Gebilden, welche dem Bewußtsein das Göttliche zeigen, der Fetisch allmählig; es ist die symbolische Religion. c) Die Natur erreicht aber kein adäquates Abbild des nach seiner Anschauung suchenden Geistes, als nur in der Gestalt des Geistes, welche die menschliche ist. So kommt er zu sich selbst, nachdem er jedes Element der Natur, das Licht, das Feuer, Wasser, Pflanzen, Thiere, durchlaufen ist, was das Dasein der menschlichen Gestalt zu ihrem natürlichen Werden sich voraussetzt. Nun wird Alles heiter. Das ganze Universum tritt in mannigfaltigen, festen und glänzenden Individualitäten aus einander. Es ist die plastische Religion, in welcher die Kunst zwischen der Natur und zwischen dem Menschen versöhnend mitten inne steht. So führt sich in dieser Reihe die Religion von dem verworrenen Anfang des unmittelbaren Lebens bis zu dem reizenden Kreise göttlicher, aber menschlich gebildeter Individualitäten hinauf, welche endlich in einander verfließen und deren Olymp in das Grab

des abstracten Gedankens, des $\vartheta\varepsilon\iota o\nu$, **numen supremum**, verschüttet wird. —

Ihr gegenüber steht die andere Religion, die monotheistische. Hier ist Gott von Anfang an das Eine, einfache, von der Welt unterschiedene Wesen. Er ist nicht Natur, er ist nicht Mensch. Beides, als die Welt, ist sein Werk und ein Spiegel seiner selbst, den er bei Gelegenheit, wenn es ihm belieben sollte, wieder zerbrechen kann. Er ist Geist, aber nur als das der concreten, sinnlichen Wirklichkeit jenseitige Denken, als der von der Welt in einsamer Erhabenheit für sich abgeschiedene Herr, der seines Gleichen nicht hat und von dem der Mensch sich kein Bild machen darf. Diese Religion, die ohne alle sinnliche Gestaltung des Gedankens ist, spricht nur. Sie ist die Stufen durchgegangen, daß sie a) als Vormosaische, Religion einer Familie; b) als Mosaische, Religion eines Volkes; c) als Muhamedanische, Religion einer Mehrheit von Völkern geworden ist, an sich unfähig, Religion der Menschheit zu sein. Jene ethnische und diese monotheistische Richtung ist der bestimmte Gegensatz. Dort vertieft sich Gott in die Natur und Geschichte, verbirgt sich gleichsam dahinter, hier entzieht er sich ihnen und schwebt darüber. Dort reißt die Individualität endlich allen Besitz der Substanz an sich und verhöhnt diese zuletzt als einen machtlosen Schemen. Hier tritt Gott die Individualität in den Staub und verhöhnt, im Gefühl seiner Substantialität, ihr Streben, frei zu sein und sich selbst zu bestimmen. So endigt dort Alles in menschlicher, wie hier in göttlicher Willkür und Frechheit. Im Heidenthum haben die Götter, im Monotheismus hat der Mensch zuletzt ein tragisches Geschick.

Das Christenthum ist nun die absolute Religion eben dadurch, daß es jene, wie diese Seite, das individuelle Subject und die allgemeine Substanz in sich vereinigt. So wenig es daher in das Polytheistische einschlägt, so wenig auch in das Monotheistische, weil es, als der aufgehobene Gegensatz, so sehr polytheistisch als monotheistisch ist; die Trinität ist seine innerste Wurzel. Die Substanz in ihrer Allgemeinheit und für sich seienden Einheit und das Subject in seiner concreten Individualität

ist darin identisch, weshalb die übrigen Religionen, als für sich einseitige, sich sämmtlich auf das Christenthum beziehen; das Christenthum ist ihre negative Einheit. Daher ist die Menschwerdung Gottes zwar auch in den anderen, nicht christlichen Religionen vorhanden; sie wären sonst gar nicht Religion. Aber der menschgewordene Gott, der Begriff des wirklichen Gottmenschen ist in der Erscheinung der ewigen Religion erst mit demjenigen aufgetreten, der selbst unmittelbar die Einheit Gottes und des Menschen, der selbst als zufälliges, empirisches Subject die unendliche Substanz und das Selbstbewußtsein dieser Einheit war, mit Christus.

Wir können daher, so herkömmlich diese Coordination auch ist, Schleiermachern die Beiordnung des Christenthums zum Islam und Judenthum nicht zugeben. Zwar unterscheidet er es ausdrücklich von beiden durch das reine Vorherrschen des ethischen Zweckes und durch die Gewißheit, daß Jesus von Nazareth die Erlösung des menschlichen Geschlechtes an und für sich vollbracht habe. Allein eben diese Unterscheidung ist bei Schleiermacher nicht tief genug. Er stellt Christus, wie auch schon die von ihm gebrauchte Bezeichnung als Jesus von Nazareth verräth, zu sehr als historische Person neben Moses und Muhamed, als das Individuum, in welchem, was in der christlichen Religion das Wesen ausmacht, als Grundthatsache gewesen sei. Die Ursprünglichkeit einer darin wirksamen göttlichen Causalität setzt er S. 70. schlechthin voraus. Das Ganze seiner Ansicht kommt mit seiner Mangelhaftigkeit in mehren sehr prägnanten Aeußerungen vor, z. B. S. 65.: „wenn doch auch in anderen Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt, und göttliche Geistesmittheilung: was soll wohl das schlechthin Neue des Christenthums sein." S. 46. nennt er die ausschließende Vortrefflichkeit des Christenthums eine vom Christen vorauszusetzende Ueberzeugung und sagt, indem er von dem quantitativen Unterschiede in der Sphäre der Natur spricht: „eben so nun kann auch das Christenthum, wenn gleich mehre Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener sein, als irgend eine von ihnen."

Gewiß ist, daß jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, so daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können, daß sie allein und außer ihr kein anderer Mensch, dem Begriff angemessen, die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht hat. Von dieser Seite ist nur Jesus der eingeborene Sohn Gottes, nur er als der dem Vater Eingeborene der zweite Mensch, der nicht, wie der erstgeschaffene, in Sünde fiel, und er nur der Versöhner Gottes mit dem Menschen. Aber eben so gewiß ist, daß bei ihm, als Vergangenem und Einzelnem, nicht kann stehen geblieben werden. Zwar nennt man den Begriff Christi in diesem Sinn, daß er der als Mensch sich selbst erkennende und wollende Gott ist, ein Allegorisiren und Philonisches Ausdeuten der Urthatsache, oder wie man sich sonst noch darüber ausdrücken mag. Allein vielmehr ist die Zusammendrängung der ewig sich selbst gleichen Idee auf jenes Geschehensein ein Allegorisiren und spielendes Erkennen, welches das unendliche Leben Gottes äußerlich abgrenzen will. Denn an und für sich ist die ganze Geschichte, des Bösen in ihr ungeachtet, immerfort vor Jesu Auftreten wie nach demselben in dem Proceß der Menschwerdung Gottes begriffen, der in der Erscheinung Christi sich als punctuelles Dasein auf absolute Weise gesetzt und in deren gediegenen Einzelheit die Idee den Beweis ihrer Wirklichkeit geführt hat.

Schleiermacher kann sich der Beschränktheit nicht recht entschlagen, welche der ewigen Idee durch die starre Fixirung der zeitlichen Geschichte angethan wird. Ein Denken, welches sich der Wahrheit durch diese selbst gewiß wird, ist ihm unmöglich und er verzichtet deswegen S. 84. auf einen Beweis von der Wahrheit und Nothwendigkeit des Christenthums gänzlich. Es ist dies nach ihm eine Voraussetzung jedes Christen, welche man allerdings dem Glauben, aber keineswegs der Wissenschaft des Glaubens zugestehen kann. Immer hält er Gott auf der einen, Sich auf der andern Seite fest und, jener Absolutheit sich nur annähernd in der erhöheten Leichtigkeit und Stätigkeit des Gefühls, verliert er sich nie in Gott, sondern sinkt

er von der Richtung auf ihn beständig ermattend in sein einsames Fürsichsein zurück. Insofern könnte man sagen, daß Schleiermacher die Liebe Gottes, die seine Frömmigkeit beseelt, nicht zur Wissenschaft mitbringe. S. 73. erklärt er ausdrücklich: „zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise (?) an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanken festgehalten werden, und wenn auf keine Weise aufgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirklich sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältniß zu uns aussagen und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn." — Diese Vorstellung des menschlichen Unvermögens für die Erkenntniß Gottes nimmt Schleiermacher hier ohne Weiteres auf. Hätte er entwickeln wollen, was Liebe Gottes ist, hätte er hier an den Theil seiner Dogmatik gedacht, wo er die Lehre von der Mittheilung der Unsündlichkeit, Vollkommenheit und Seligkeit Christi vorträgt, so würde er sich wohl gehütet haben, einen der allergewöhnlichsten, allenthalben und immer ohne Kritik wiederholten Gemeinplätze der Verstandestheologie, sei sie Rationalismus oder Supernaturalismus, zu wiederholen. Er hätte sich über die dürftige Kategorie der Beziehung des Wesens der Beschränktheit auf Gott, über das bloße Reflexionsverhältniß erheben müssen. Das Wesen der Beschränktheit, dieser Ausdruck soll wahrscheinlich die Beschränktheit als Beschränktheit bezeichnen. Dann wird sie dasjenige ausmachen, was den Menschen als Menschen setzt, ohne alle Beziehung auf Gott. In dieser Hinsicht könnte allerdings keine Kundmachung Gottes an den Menschen statt haben, weil diesem jede Handhabe mangeln würde, Gott zu ergreifen; er würde sich wie die Natur verhalten, welche, obwohl in ihren Wundern die Macht und Herrlichkeit ihres Schöpfers offenbarend, dennoch über diese Offenbarung in Unwissenheit lebt, weil das Offenbaren und der in ihr sich Offenbarende ihr

nicht

nicht offenbar wird. Aber Schleiermacher nimmt auch den Menschen nicht als ein solch abstractes Nichts; im Gegentheil entäußert sich ja nach ihm das Wesen Gottes zum Gefühl des Menschen. Jene Beschränktheit als Wesen gedacht, würde noch unter die euphemisch sogenannte Untermenschlichkeit herabsinken; sie würde unter den Begriff des bloßen Dinges fallen und könnte Unterdingheit, das Nichts des Etwas genannt werden. Aber von dem Mißlichen des Ausdrucks: Wesen der menschlichen Beschränktheit, abgesehen, so bewirkt er auch das Gegentheil dessen, was er will. Denn, indem er an den Unterschied Gottes von dem Menschen erinnert, ruft er auch das Bewußtsein der Einheit dieses Unterschiedes auf das Lebhafteste zurück. Die Beschränktheit freilich, die ihre Schranke nicht aufhebt und die Schranke mit der Absolutheit der Grenze verwechselt, ist für eine Kundmachung Gottes unempfänglich. Aber ist sie denn unser Wesen? Ist das nicht vielmehr das Vernichten unserer Schranken? Ist das nicht der Geist Gottes? Warum läßt sich Schleiermacher nie auf die Bestimmung des Wesentlichen unserer Natur ein? Die Neutestamentischen Schriften und symbolischen Bücher unserer Kirche geben dazu sowohl die Aufforderung als auch die trefflichste Anleitung. Sie machen Jedem die Erkenntniß seiner selbst zur Pflicht, um Jeden zu der Gewißheit zu bringen, daß nicht Er in seiner Individualität und Beschränktheit, sondern Gott sein Wesen sei, worin er als seiner Wahrheit leben müsse. Es ist doch wahrlich am Ende nicht so gar schwer, einzusehen, daß der Mensch nur in sofern er Mensch, der Christ nur in sofern er Christ ist, seinem Begriff entspreche d. h. in sofern er seine Bestimmung, Gott zu lieben und zu erkennen, erfülle. Die menschliche Beschränktheit wird gerade von der Religion als das Unwesentliche bestimmt, was durch die Kraft des göttlichen Geistes zu überwinden ist. Somit würde sich ergeben, daß jene Unwissenheit nicht blos eine Untermenschlichkeit, wie Schleiermacher beschönigend sagt, noch mehr, daß sie auch eine, wenn so gesagt werden kann, Unterchristlichkeit ist. Alles, was die christliche Religion von dem Geist sagt, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, „von der Er-

kenntniß der höchsten Wahrheit, die, der Gelehrsamkeit gegenüber, allein Noth thut, wird durch jene vorgebliche Unwissenheit zu leeren Worten, denen kein Glaube beizumessen ist. Wir sind dann, trotz der christlichen Offenbarung, mit der wesentlichsten Angelegenheit unseres Daseins unbekannt. Und eine solche Unwissenheit stellt Schleiermacher so oben an in einer Dogmatik! Offenbar verführt ihn seine Dialektik zu solchen extremen Aeußerungen, deren nothwendige Consequenz er gewiß verabscheut; er nimmt die gegebenen Reflexionsverhältnisse ohne Prüfung auf und schwankt nun in ihren Fesseln umher, ohne die Entgegensetzungen, worin er sich durch das bloße Beziehen verstrickt, in die Einheit aufzulösen, welche ihre Einseitigkeit vertilgt.

Der vierte Abschnitt des ersten Capitels, vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit S. 108—132. macht den Uebergang zum folgenden Capitel, von der Methode der Dogmatik, und hätte wohl eigentlich in diesem den ersten Abschnitt bilden müssen, da er vorzugsweise das Entstehen des dogmatischen Stoffs beschreibt und für das ganze Verfahren unstreitig der wichtigste ist. Er enthält den Widerspruch des Gefühls und seiner Particularität mit dem Gedanken und seiner Allgemeinheit. Das Individuum wird darin vorausgesetzt erstens als ein christlich frommes; zweitens ebendasselbe als ein auf seine frommen Zustände reflectirendes; drittens als ein diese mannigfachen, ihrem besondern Gehalt nach ganz unabhängig von einander entspringenden Reflexionen formell Verbindendes, damit es sich selbst seine Frömmigkeit im Bewußtsein doch einigermaßen als objective Totalität gegenüberstelle. Denn wollte es bei dem aphoristischen Reflectiren stehen bleiben, so würde nur ein Tagebuch seiner Zustände, so würden nur Confessionen der gefühlvollen frommen Seele herauskommen. Indem nun Schleiermacher die Erfahrung des Einzelnen zum Princip der Dogmatik macht, so liegt darin eine unabweisbare Zufälligkeit, sowohl was die Intensität und Qualität, als was den Umfang der frommen Gemüthszustände betrifft, da weder für die Tiefe noch für die Weite der individuellen Frömmigkeit in solcher Weise objective Bürgschaft gestellt werden kann. Und

da ferner nur die Wahrnehmung der einzelnen frommen Momente den dogmatischen Stoff als Gegenstand des Bewußtseins hervorbringt, so kommt hier natürlich Alles auf die Unbefangenheit, Redlichkeit und Geübtheit des sich selbst im Wechsel seiner Empfindungen mit wissenschaftlichem, mit theologischem Instinkt Beobachtenden an. Denn die Zusammenordnung der vereinzelten Reflexionen ist wiederum von dem zufälligen Geschick des Reflectirenden abhängig, in wiefern er zu dieser Zusammenfassung und Gliederung einen anderwärts gebildeten, aus dem Princip der Frömmigkeit, die gar kein Bedürfniß der Wissenschaft hat, an sich nicht hervorgehenden allgemein wissenschaftlichen Sinn mitbringen werde oder nicht. Alles also, Ursprung, Erfassung, Organisation der Wissenschaft, ist rein subjectiv. Man muß bekennen, daß eine Empirie seines Fühlens in solcher Beziehung das eigene Selbstbewußtsein eigentlich völlig absolut setzt. Schleiermacher hofft S. 107. dadurch zu erreichen, daß das dogmatische Gebiet sogleich in der unmittelbaren Gestalt seiner Sätze von jedem Satz sich unterscheiden werde, der aus speculativer Thätigkeit hervorgegangen ist. Zeigten nach S. 115. ein dogmatischer und speculativer Satz auch noch so viel Verwandtschaft, so sollen sie doch durch den Ursprung getrennte sein und so nicht in einander aufgehen können. Es ist zu bedauern, daß Schleiermacher seinen Begriff der Philosophie S. 115. nur mit den dürftigen Worten bezeichnet, daß das rein wissenschaftliche Streben die Anschauung des Sein's zur Aufgabe habe und mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden müsse. Hätte Schleiermacher Recht und zeigte jede dogmatische Bestimmung einen ganz anderen Gehalt und Ursprung als irgend eine speculative, so käme dadurch ja eben jene aus der Geschichte der Scholastik hinlänglich bekannte und von Schleiermacher selbst dafür anerkannte Lächerlichkeit einer doppelten, einer dogmatischen und einer philosophischen Wahrheit heraus, sollte die Differenz auch nur in dem Minimum bestehen, daß man bei dogmatischen Sätzen immer erinnert würde, daß ihr Inhalt, bevor er die Gestalt des Satzes annahm, vom Setzenden gefühlt wurde. Die Absicht

Schleiermachers ist löblich; er will den Streit der Theologie und Philosophie dadurch beenden, daß er jeder ein specifisches Princip für sich vindicirt. Da aber das Gefühl des Frommen, wie die Anschauung des Speculirenden doch zum Wissen wird, so ist es eigentlich eine sonderbare Kurzsichtigkeit, die Auflösung des Fühlens wie des Anschauens in die Identität des Wissens nicht anzuerkennen und zum guten Zweck falsche Mittel zu wählen. Wissen ist nur durch Denken möglich.

Aber gegen die Einheit und Allgemeinheit der Wahrheit und des Wissens von ihr stemmt er sich mit aller Gewalt, weil die Individualität an dieser Klippe Schiffbruch leidet. Die dogmatische Theologie soll sich nur auf eine bestimmt gegebene Zeit und in ihr nur auf eine bestimmt gegebene Kirchengemeinschaft beziehen. Bliebe er sich in dieser Definition consequent, so müßte er durchaus eine symbolische Dogmatik liefern, wie etwa auch der Beisatz auf dem Titel: „nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, verheißt. Denn in ihrem Symbol spricht jede Kirche wenn gleich nicht Grundsätze, doch den bestimmten Inhalt ihres religiösen Bewußtseins aus. So lange sie ihr Bekenntniß nicht ändert, sondern fortdauernd erneut und anerkennt, so lange ist sie auch in ihrem Leben in Einheit mit demselben. — Da Schleiermacher aber nicht von den Symbolen der protestantischen Kirche, sondern von seiner Empfindung ausgeht, so maaßt er sich offenbar an, derjenige zu sein, welcher in der laufenden Zeit das religiöse Bewußtsein der protestantischen Kirche in sich concentrirt. Er nimmt die evangelische Kirche ferner als eine concrete Einheit, worin die Unterschiede des Reformirten, Lutherischen u. s. w. von nicht mehr sonderlicher Bedeutung wären. Man kann diese Identität da zugeben, wo die Union der reformirten und Lutherischen Kirche wirklich d. h. im Dogma zu Stande gebracht ist. Wo dies aber noch nicht geschehen, ist sie nicht factisch, sondern, wie Wilhelm von Schütz bei der Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre vor mehren Jahren bereits in den Wiener Jahrbüchern erinnerte, rein hypothetisch. Ja, die Katholiken haben in der Union gerade einen Beweis des Indifferentismus sehen

wollen, zu welchem die protestantische Kirche heruntergesunken sei.

Das Dogma ergibt sich bei Schleiermacher ganz anders als auf dem historischen Wege. Insofern er sich, wie wir oben gesehen haben, in der besonderen Bestimmtheit seines Gefühls, die er als ein Gegebenes, als Thatsache vorfindet, von Gott bestimmt weiß, ist ihm Gott in dem ihn so erfüllenden Moment gegenwärtig.

Indem er nun weiter diese besondere Erregung seines endlichen Ich's durch das unendliche Sein als einen religiösen Moment seines subjectiven Daseins weiß, setzt er voraus, daß in seinem Inhalt durch die Unmittelbarkeit des göttlichen Seins in ihm auch Wahrheit sein müsse. Diese Wahrheit sucht er in der Reflexion über den Moment anzuschauen, und wenn er sie in der Rede darstellt, wird sie zu einem Satz seines Glaubens, zum Dogma. So kommen die Dogmen zum Gefühl, wie Ueberschriften, die man an Gefäße verschiedenen Inhalts klebt, um sie nicht mit einander zu verwechseln.

S. 154. sagt Schleiermacher selbst: „auch die lebendigste Eigenthümlichkeit kann doch nach nichts Höherem streben, als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen.“ Was ist denn aber das Gemeinsame der Lehre? Das Gefühl nicht. Es gehört dem Einzeluen an und zerstäubt und zersplittert in deren zufälligen Verschiedenheit. Auch dürfte kaum im protestantischen Deutschland eine Ansicht verbreiteter sein, als die, daß jeder seine eigene Religion habe, womit nicht gesagt sein soll, er sei nicht Christ, nicht Protestant, wohl aber, er fasse den kirchlichen Glauben auf besondere Weise; es spiegele sich das Credo der Kirche auf eigenthümliche Weise in seiner Empfindung. Der Gedanke ist das wirklich Identische der Fühlenden, weil der Geist seine wesentliche und unendliche Bestimmtheit nur im Gedanken hat. Die Eigenthümlichkeit ist, wie Schleiermacher so oft ganz richtig wiederholt, mit Worten unerreichbar. Die Sprache kann das Eigensinnige und Zähe der Individualität nicht absolut adäquat ausdrücken, weil die Sprache die Form ist, durch welche der Geist überhaupt sich als seinen Gegenstand

setzt. Sie ist nicht Organ nur eines Einzelnen, sondern einer geistigen Allgemeinheit und thut der Individualität zu ihrem Heile Abbruch, um sie aus der Versunkenheit in sich und in ihre engen, aparten Zustände in die lebendige, Allen zugängliche Vernünftigkeit zu erheben. Will also ein Gefühl gelten, will es auch für Andere da sein, so muß es sich aussprechen und thut es dies, so verläßt es schon die in sich abgeschlossene Sphäre der Einzelheit und geht in die Beziehung auf das allgemeine Bewußtsein Anderer über. Dies heißt aber mit anderen Worten, die Empfindung hebt sich im Gedanken auf und erreicht in ihm erst den Beweis ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das Wesen des Geistes, das Wissen seiner selbst als aller Wahrheit, existirt auch als Empfindung, als das eigenste Leben des subjectiven Geistes, wer wollte Schleiermacher das abstreiten? aber das Denken ist die allgemeine und nothwendige Bestimmtheit des Geistes selbst, welche nicht mit der Zufälligkeit des Individuellen behaftet ist. Schleiermacher ist daher in dem Widerspruch befangen, das Eigenthümliche seiner Frömmigkeit festhalten und sie dennoch als eine Allgemeinheit, als die Frömmigkeit der Evangelischen Kirche darstellen zu wollen. Er will nur eine Beschreibung seines Gefühls geben und doch soll dieselbe eine Wissenschaft, ein geistig Allgemeines sein. Er meint immer, daß die wissenschaftliche Dogmatik, welche vom Denken, von der in sich selbstständigen Freiheit des Begriffs ausgeht, das Gefühl außer sich lasse, was so wenig der Fall ist, daß sie vielmehr, da der Gedanke das Gefühl in sich aufhebt, ein Kanon, eine Rechtfertigung des wahrhaft frommen Gefühls genannt werden kann. So sagt er in dem Schreiben an Lücke: „die Wissenden brauchten wohl nicht mehr die Frommen zu sein;" welches eben so unrichtig, als ungerecht ist. Auch ist sehr zu zweifeln, ob der Begriff, welchen Schleiermacher positiv von der Vernunft hat, oft über den des reflectirenden Verstandes hinausgehe. Unter vielen hierauf bezüglichen Stellen wollen wir nur die Aeußerung S. 129. herausheben, daß eine wissenschaftliche Dogmatik das Christenthum entweder aus der allgemeinen Vernunft ableiten oder dasselbe als

ein Unvollkommenes in dieselbe müsse verschwinden lassen. Er fordert also theils eine Construction a priori, theils eine Kritik des Christenthums, wie Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft sie gegeben hat. — Wenn Schleiermacher beständig auf das eigene Erfahren des dogmatischen Inhaltes dringt, so liegt bei ihm unstreitig das Liebenswürdige zu Grunde, daß mit der Theologie sich wahrhaft nur der beschäftigen könne, der ein inneres eigenes Interesse daran nehme. Die Kälte eines gemüthlosen Verstandes will er von diesem Bezirk entfernt wissen. So vortrefflich nun diese Gesinnung ist, gegen welche gar nichts einzuwenden steht, so verkehrt ist es dennoch, ihretwegen die Wissenschaft in den kleinen Kreis der Selbsterfahrung zu bannen, als wenn der Geist nicht die Kraft hätte, sich in sein eigenes Element zu erheben, in das Denken seiner selbst, nicht als eines empirischen Subjectes, sondern als in seiner wesentlichen, vom Beigeschmack des Individuellen gereinigten Allgemeinheit, und in seinem Leben von der durch seine Freiheit gesetzten Nothwendigkeit sich zu befreien.

Wenn Schleiermacher die Theologie als eine ganz eigene Wissenschaft gestalten will, welche mit der Philosophie nur einige Terminologieen, nichts weiter gemeinsam haben soll, so heißt dies in der That, auf Kosten der Wahrheit originell sein, denn die Philosophie ist als das Wissen der absoluten Wahrheit mit jeder besonderen Wissenschaft in einer inneren Identität. Die Theologie ist in ihrem eigenthümlichen Gebiet, in der Literatur der Bibel, in der Philologie und Geschichte wesentlich historisch. Aber in der Ethik und Dogmatik hört diese Absonderung ganz auf, weil hier ewige und unendliche Bestimmungen zur Sprache kommen. Es ist gar nicht zu sagen, wodurch, abgesehen von der Methode der Ausführung, dem wirklichen Inhalt nach, die theologische Ethik und Dogmatik von der speculativen Ethik und Theologie unterschieden sein solle. Der Unterschied kann nur ein formeller sein, oder es müßte bewiesen werden können, daß der Begriff der Freiheit, der Begriff des Geistes, in der christlichen Religion noch nicht der Begriff der vollendeten Idee wäre. Diese Versöhnung der Philosophie mit der Theologie ist nicht

eine unmittelbare Einheit derselben, wie sie in der älteren Scholastik vorkam, sondern eine durch die Entzweiung der Theologie mit der Philosophie vermittelte, so daß man die Vereinfachung der Wissenschaft, ihr Zusammengehen aus der Menge der Disciplinen, als das ächte Resultat eines langen Processes des Geistes anzuerkennen hat.

Wenn man gegen die durch das Denken nothwendig gesetzte Einheit der Theologie mit der Philosophie den Wechsel und die Willkür der philosophischen Systeme einwendet, so scheint dies allerdings kein verächtliches Motiv, der Theologie ein eigenes Feld zu bewahren. Allein ist denn der Wechsel der Systeme, von dem Schleiermacher so oft mit verlachender Bitterkeit spricht, ohne Zusammenhang in sich und ohne Resultat? Ist er wirklich, wie die Wolken, die am Himmel jetzt so, jetzt so hingejagt werden? Ist der Wechsel nicht hier ein eben so nothwendiger, als in der Politik, in der Kunst, in allem Menschlichen? Sind nicht auch in der Religion verschiedene Gestalten aufeinander gefolgt? Hat nicht auch die Theologie einen Wechsel der Systeme erlebt? Drängen nicht Augustinismus und Pelagianismus in den vielfachsten Metamorphosen einander? Ist ein Fortschritt ohne Wechsel d. h. ohne Veränderung denkbar? Hat endlich die Philosophie keine Befreiung von der Willkür der Philosophirenden, hat sie nicht endlich den Begriff des Begriffs als die Bestimmung der absoluten Methode erlangt? Dies hätte Schleiermacher bei seinen höhnisch lächelnden Seitenblicken bedenken sollen. Die Theologie kann in der Dogmatik und Ethik nicht unphilosophisch sich verhalten, wenn sie nicht eben wie die Schleiermachersche, den Beweis, d. h. das Denken, aufgeben und zu einer bloßen Aneinanderfügung, zu einer bloßen Beschreibung von Beobachtungtn, zu einer ungefähren Zusammensetzung derselben sich degradiren will.

Das zweite Capitel S. 132—180. betrachtet die Aussonderung des dogmatischen Stoffes und die Gestalt der Dogmatik. Da Schleiermacher nur sich zum Princip hat, so stellt er sich der ganzen Objectivität des kirchlichen Lehrbegriffs wählerisch gegenüber. Er scheidet zuerst das Ketzerische vom

Kirchlichen ab und reducirt es auf vier Häresieen, auf die Ebionitische, Doketische, Manichäische und Pelagianische. Dies scheint uns zu enge und wir glauben, daß als das absolute Kriterium aller Häresieen, das Dogma von der Trinität zu setzen ist, weil es das substantielle und constante Princip der ganzen christlichen Kirche ausmacht und jede Häresie sich als mit ihm in Widerspruch stehend nachweisen läßt. Daß sich Schleiermacher aber auf eine solche Sonderung des Kirchlichen und Häretischen einläßt, ist eine Inconsequenz, da er eigentlich, seinem Princip der Subjectivität zufolge, gar keiner Reflexion auf diese objectiven Bestimmungen bedürfte. Es ist dies das nämliche Zurückfallen des subjectiven Standpunctes in den objectiven, wie schon oben das Zurückfallen des Anfangs der Dogmatik in die Philosophie.

Hierauf setzt Schleiermacher seinen dogmatischen Stoff näher als der protestantischen Kirche gehörig fest, wogegen diese freilich, da er es nur mit der Erfahrung seines Inneren zu thun haben will, protestiren könnte. — Die Forderung S. 151., daß jeder evangelischen Dogmatik, Eigenthümliches zu enthalten gebühre, versteht sich bei Schleiermacher nach allem bisher Gesagten so sehr von selbst, daß gar kein Wort mehr darüber zu verlieren ist. — Die Bemerkungen S. 156. über den Unterschied der Ethik und Dogmatik, sind sehr brauchbar und zu weiterer Benutzung für lange empfehlenswerth. — Aber der Abschnitt von der Gestalt der Dogmatik entwickelt sogleich den Widerspruch des Gefühls mit der objectiven Bestimmtheit des christlichen Glaubens, wie sie in den Schriften des Neuen Testaments, in den kirchlichen Bekenntnißschriften und im inneren Zusammenhange der Wissenschaft sich darlegt. In dieser Wendung nach Außen hin verräth das Gefühl auf's Neue seine Unfähigkeit, aus sich allein eine Wissenschaft zu Stande zu bringen. Durch Berufung oder Zurückführung auf eines jener drei Momente sollen die Aussagen über das christlich erregte Selbstbewußtsein sich erst als Lehre geltend machen können. Heißt dies wohl etwas Anderes, als daß erst durch diese Bestimmungen, auf welche zurückgegangen wird, die subjectiven aus

dem Gefühl genommenen Aussagen ihre Bewährung bekommen sollen? Für sich, in ihrer Isolirung, können diese das Christliche darstellen; es ist möglich. Aber die Gewißheit ihrer Wahrheit und Wirklichkeit hat eine Reflexion auf die subjective Frömmigkeit erst dann, wenn sie subjectiv zu sein aufgehört hat und in die geistige Allgemeinheit übergegangen ist, worin auch die Anderen sich anerkennen, im Gedanken; dann ist sie nicht blos für das sich fromm fühlende Subject, sondern auch für die Anderen wahr. Diese geistige Allgemeinheit, welche die spröde Einzelheit des Subjects in sich aufhebt, hat sich in den symbolischen Büchern, in den Neutestamentischen Schriften und im inneren Zusammenhang der Glaubensartikel, in der Nothwendigkeit der Wissenschaft fixirt. Indem Schleiermacher seine Subjectivität dieser Objectivität unterwirft, erkennt er diese offenbar als die Autorität an, welche höher steht, als seine zufällige Empirie. Mit einer solchen Anerkennung hat er aber auch sein eigenes Princip widerlegt.

Das Fragmentarische, was allem empirischen Erkennen anhaftet, das Vereinzelte, was es mit sich bringt, läßt nur eine verständige Ordnung und willkürliche Anordnung zu. Das von der Erfahrung Gegebene wird so zusammengelegt, wie es dem Erfahrenden und Ordnenden am zweckmäßigsten scheint. Von einer selbstständigen, aus der eigenen Bewegung der Sache hervorgehenden Fortschreitung des Wissens ist gar nicht die Rede. Schleiermacher geht von der einen Seite zur anderen, häuft eine Menge Gegensätze, lös't aber die Entgegensetzungen nie in ihre sie aus sich entlassende Einheit auf. Was er daher S. 165. dialektisch nennt, bezieht sich nur auf den Charakter der Sprache, wie er selbst die belehrende Darstellung von der dichterischen und rednerischen als ihr voraufgehenden Bildungen unterscheidet. Und was er systematisch nennt, ist nur ein negativer Begriff, daß nämlich in einer wissenschaftlichen Darstellung keine Verwirrung herrschen dürfe. An einen wahrhaften sich in sich selbst bewegenden Organismus hat man nicht zu denken, nur an eine die vorzüglichsten Differenzen geschickt auseinander haltende Construction.

So schließt denn diese Einleitung mit der Angabe der Eintheilung des Ganzen in die Betrachtung des frommen Selbstbewußtseins als eines gegensatzlosen und als eines sich in sich entgegengesetzten. In beiden Theilen soll zuerst der fromme Gemüthszustand als die Basis der Untersuchung beschrieben werden. Was in diesem unmittelbaren Selbstbewußtsein enthalten ist, soll zweitens als eine Handlungsweise, als eine Eigenschaft Gottes angesehen werden können. Denn der sich fromm fühlende Mensch fühlt ja eben Gott in sich, wenn gleich als durch das sinnliche Leben mit seinem Wohl und Wehe bedingt. Deswegen kann das fromme Subject aus seiner Empfindung, wenn sie sonst aus ihrem Schweben und Fließen zur Bestimmtheit der Anschauung gebracht werden kann, für Gott eine Eigenschaft abstrahiren. Damit er doch nicht ganz vergessen bleibt! Endlich kann es aus dem Genießen seines frommen Gefühls und aus dem Abstrahiren eines Prädicates für Gott von demselben in die Welt übergehen, weshalb es, sich und Gott in der Besonderheit des Momentes mit der Welt vergleichend, auch dieser ein besonderes Prädicat ihrer Beschaffenheit geben kann. Wir werden diese drei Puncte späterhin noch näher zu beleuchten haben.

Es ist wirklich von höchstem Interesse, zu sehen, wie die an sich zur Tiefe geneigte Individualität durch das stiere Festhalten ihres unmittelbaren Lebens sich ganz absondern und im Glanz ihrer Selbsterleuchtung leben möchte; wie sie dann umschlägt in ein völliges Loslassen von sich, damit das Absolute leicht und beständig es durchdringen könne; wie aber die Hingebung an das Absolute nicht um des Absoluten, sondern um ihretwillen, wie sie also nur ein Schein ist, welchen das Subject annimmt, um durch diese List sich Gottes zu bemächtigen. Zum Lohn dafür bekommt es dann, so wie seine Welt, einige Abstractionen als den Reflex der frommen Gefühle zurück, welche den in seine Eigenthümlichkeit hartnäckig verschlungenen Geist bewegen.

Dies ist der Proceß der hier betrachteten Religiosität. Der ihrer Wissenschaft ist derselbe. Das sich in seiner Absolutheit fühlende, sein Gefühl reflectirende und als Dogma aussprechende

Subject entäußert sich seiner selbst darin nicht bis so weit, daß in dem Ausgesprochenen die Wahrheit selbst enthalten wäre, sondern, weil das bloße Subject sich ausspricht, so ist auch nur die individuelle, nur seine Wahrheit darin enthalten.

Schleiermacher hat sich in dem einen Sendschreiben an Lücke darüber beklagt, daß die Kritik sich vornämlich bei der Einleitung in seine Dogmatik aufgehalten habe, auf das System der Dogmen selbst aber weniger eingegangen sei. Dies Factum ist wahr. Wir finden es jedoch natürlich.

Denn die Gestaltung eines Ganzen ist durch sein Princip bedingt und so mußte sich also die Aufmerksamkeit der Kritik vor Allem auf die Grundlage des Gebäudes richten. Wir fürchten, uns denselben Vorwurf zu verdienen. Gewillt sind wir zwar, den Gang der Dogmatik darzulegen; allein mit der nämlichen Ausführlichkeit, mit welcher wir das Princip derselben entwickelt haben, können wir hier, ohne in das Endlose zu gerathen, nicht verfahren. Unsere Aufgabe wird daher sein, bei der Darlegung des Systems in seinen Hauptzügen und bei Anerkennung dessen, was gesund und tüchtig in ihm ist, den Widerspruch desselben einerseits mit seinem eigenen Princip, andererseits mit dem Glauben der evangelischen Kirche anzugeben. Dabei entschlagen wir uns aller allgemeinen Wiederholungen über die schon aufgezeigte subjective Natur der ganzen Methode und berühren diese Seite nur in sofern, als in concreter Beziehung nothwendig sein wird.

Die ganze Glaubenslehre zerfällt in zwei Theile. Der erste, Bd. I. S. 185—376., enthält die Entwickelung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich-frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Der zweite Theil, Bd. I. S. 379 ff. und Bd. II., enthält die Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind.

Jener erste Theil begreift eine Reihe von Bestimmungen in sich, welche der Schleiermacherschen Dogmatik eigentlich ganz fremd sein und bleiben sollten, weil sie aus dem christlich-from-

men Selbstbewußtsein als solchem, von dem doch ausgegangen wird, nicht abgeleitet werden können. Er selbst gesteht dies in den Erläuterungen der Paragraphen mehrfach dadurch ein, daß er den Grund der Fragen nach Erschaffung der Welt, nach ihrem ursprünglichen Zustand u. s. w. aus dem Interesse der Frömmigkeit ausschließt und in das der Wißbegierde verlegt. Denn nach Schleiermacher ist das wirklich christlich-fromme Selbstbewußtsein sich seiner immer nur bewußt im Verhältniß zu der durch Christus gesetzten Erlösung von der Hemmung des Lebens durch die Sünde. Es findet sich also beständig in den Gegensatz der Sünde und Gnade hineingezogen, nie aber frei von demselben. Indem nun der erste Theil der Glaubenslehre das Selbstbewußtsein betrachtet, wie jener Gegensatz sich noch nicht in dasselbe hineingebildet hat, ist diese Untersuchung nur durch Abstraction von dem Gegensatz möglich d. h. durch ein Aufgeben des Principes der Dogmatik selbst. Ist aber nicht die ganze so entstehende Abhandlung ein Ueberfluß, der bei einer strengeren Consequenz ganz hätte wegfallen müssen? Denn als Thatsache kann Schleiermacher sein Selbstbewußtsein nicht gegensatzlos finden; wenn er nun doch von dem empirisch vorgefundenen Gegensatz abstrahirt, so entäußert er sich desselben offenbar nur durch das Denken. Nur die Unzulänglichkeit des Principes — um doch über Gott und Welt etwas zu sagen — treibt ihn, §. 32., zu der Inconsequenz, das sich im unmittelbaren Selbstbewußtsein schlechthin abhängig finden als die einzige Weise vorauszusetzen, wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann.

Von Gott selbst ist nicht die Rede, vielmehr geht Schleiermacher sogleich dazu fort, aus der von ihm als allgemein daseiend nur vorausgesetzten, nicht weiter bewiesenen Identität des Selbstbewußtseins und Gottesbewußtseins im Gefühl der unmittelbaren und absoluten Abhängigkeit von Gott die Folgerung zu ziehen, daß die christliche Glaubenslehre alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes entbehren könne, §. 33. Und gewiß wird derjenige, der von Gott unmittelbar und absolut

sich abhängig fühlt, keines Beweises für das Dasein Gottes bedürfen, weil er im Gefühl, schlechthin von dem Absoluten bestimmt zu sein, an der Existenz des Absoluten nicht zweifeln kann. Solcher Zweifel kann erst mit dem Denken entstehen. Aber mit ihm entsteht er auch, weil der Gedanke die Empfindung der Abhängigkeit aufhebt. Ist nun der Zweifel da, so treibt er nothwendig zu dem Bemühen um einen Beweis, ob der Gedanke des Absoluten an sich Realität habe oder nicht. Je geistiger eine Religion ist, um so schneller und tiefer entfaltet sich in ihr eine solche Skepsis; gerade innerhalb der christlichen Religion ist sie im Gegensatz zum innersten Glauben an Gott am schneidendsten hervorgetreten, was nach Schleiermacher eigentlich gar nicht zu begreifen stünde, wie er denn auch, in der zweiten Erläuterung des Paragraphen, die Existenz eines atheistischen Bewußtseins überhaupt gern für einen Schein erklären möchte. So sehr nun Schleiermacher nach seinem Princip zu einer Eliminirung der Beweise für das Dasein Gottes aus seiner Dogmatik berechtigt ist, um sie nach dem Zusatz zu §. 33. der Philosophie zu überantworten, so ist es doch ein großer Mangel, daß er die Bedeutung dieser Beweise ganz verkennt und sie mit Geringschätzung behandelt. Er nimmt sie, wie fast Alles, nur in Beziehung auf das Bewußtsein, nicht auch als Bewegung der Idee, als nothwendige Formen der Erhebung des Geistes zu Gott. Einen Gottlosen zum Glauben an Gott zu bekehren, wäre ihm ein ersprießlicher Nutzen solcher Beweisführungen, nicht aber die Erkenntniß, wie Gott selbst in unserem Wissen von ihm sein Wissen von Sich manifestirt, welches das Resultat ist, zu dem die Beweise hingeleitet haben. Alle Unterschiede der Demonstration haben sich in den Einen Beweis des Daseins Gottes aus seinem Begriff aufgelöst. Nur die Erkenntniß, daß in Gott Sein und Denken, Existenz und Wesen, Realität und Begriff in eben so unterschiedener als untrennbarer Einheit sind, vermittelt die Erkenntniß, daß er selbst für uns sein Dasein in unserem Denken bis zur zweifellosen Gewißheit offenbart. Jeder andere Weg ist mit einer Hypothese behaftet, deren Erkenntniß aber zu dem Resultate führte, daß

man alle besonderen Ausgangspuncte, wie die Zufälligkeit der Welt, die Ordnung des Naturlebens u. s. w. aufgeben müsse, wenn man Gott selbst nicht ferner blos als die von einer solchen Wirkung vorauszusetzende Ursache nehmen wollte. Sobald daher von einer Erkenntniß Gottes an und für sich gehandelt werden soll, wird man auch auf die Frage kommen müssen, ob der Gegenstand der Erkenntniß auch an sich existire und diese Untersuchung wird wahrhafter Weise nur durch den Begriff des Absoluten selbst erledigt werden können, dessen an sich von uns gedachter Möglichkeit sich durch sich selbst für uns als an sich seiende Wirklichkeit manifestirt. S. Daub in den Theologumenen in dem Abschnitt de existentia Dei, p. 111—202., wo die bis jetzt vollständigste und gründlichste Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes geliefert ist. In sofern Schleiermacher in seiner Dogmatik nicht mit Gott, sondern mit dem Menschen anfängt und von diesem auf jenen übergeht, kann ihm freilich jenes Bedürfniß nicht entstehen. Allein jede andere Dogmatik, welcher es nicht blos um den Menschen, sondern eben so sehr um Gott zu thun ist, wird die Beweisführung vom Dasein Gottes zu einem ihrer Momente haben, und daß die Dogmatik bisher auch wirklich diese Argumentation — gut oder schlecht — mit sich gebracht hat, ist eben mehr als ein Zufall, ist innere Nothwendigkeit gewesen. Wie schwierig Schleiermacher selbst für diese erste Hälfte der Glaubenslehre die Festhaltung seiner Methode geworden ist, Gott zum nur secundären Gegenstand der Betrachtung, zum reinen Reflex des Selbstbewußtseins zu machen, zeigen besonders die Bemerkungen zu §. 35., wo er von den Gefahren spricht, denen die Entwicklung der Eigenschaften Gottes und der Beschaffenheit der Welt aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl Preis gegeben sei, wenn sie nicht in das Speculative gerathen wolle. Unter anderen Geständnissen kommt hier auch das vor, daß die Aussage göttlicher Eigenschaften in diesem Abschnitt zu ihrer nächsten Grundlage (?) die in hymnischen und homiletischen Darstellungen vorkommenden dichterischen und rhetorischen Ausdrücke habe!

Der erste Abschnitt beschreibt nun das fromme Selbstbewußtsein, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der **Welt** und **Gott** ausdrückt. Der Begriff der Welt wird unter dem Gedanken des endlichen, der Gottes unter dem des unendlichen Sein's zusammengefaßt. Wie aber das Ich dazu komme, sich als Endliches und durch seine Endlichkeit deren Gegensatz, die Unendlichkeit, zu setzen, wird nicht erklärt, weil dies als Thatsache vorgefunden wird; eine Bequemlichkeit der Wissenschaft, welche über alle Schwierigkeiten hinweghilft. Es leuchtet ein, daß diese Beziehung des Sein's auf sich selbst als des durch Endlichkeit und Unendlichkeit **sich in sich widersprechenden** die objective Bestimmtheit des Abhängigkeitsgefühles enthält. Das Mangelhafte hierin ist, daß Schleiermacher das Endliche und Unendliche als einen abstracten Gegensatz behandelt; jedes ist; das Endliche aber ist abhängig vom Unendlichen und hat im Verhältniß zu ihm den Charakter eines rein Bestimmunglosen. Es verschwindet im Unendlichen. Und doch ist es. Das religiöse Gefühl in seiner Wahrheit, als das absoluter Abhängigkeit von dem Absoluten, gibt hierüber keinen Aufschluß, weil es nur die gebrochene Empfindung zum Inhalt hat, sich gegen sein bestimmendes Princip als unmächtig und kraftlos zu finden. Daher muß denn Schleiermacher sogleich beim ersten Satz der Einleitung die kirchliche Lehre herbeiziehen, nach welcher die Welt von Gott **erschaffen** ist und von ihm **erhalten** wird. In den Erläuterungen, welche die Begriffe der Schöpfung und Erhaltung näher in ihrer gegenseitigen Beziehung erörtern und namentlich den Begriff der Erhaltung ganz richtig als den einer ewigen Schöpfung setzen, wird man fortwährend mit der Quälerei verfolgt, daß **eigentlich** die Frömmigkeit mit diesen Untersuchungen nichts zu schaffen habe, daß ihr Interesse nur darauf gehe, dem Unendlichen seine Unendlichkeit zu wahren, der Welt als dem Inbegriff der endlichen Dinge keine Selbstmacht einzuräumen — genug, auch hier die schon ein für allemal feststehende Behauptung herauszubringen, daß die Welt von Gott schlechthin abhängig ist. Da Schleiermacher den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen nicht auflös't, so kann uns nicht weiter

auffallen,

auffallen, wenn er die tiefsinnige Frage, ob Gott die Welt aus Nothwendigkeit oder Freiheit schaffe, ebenso bei Seite schiebt, wie oben die Beweise für das Dasein Gottes. Denn wie er dieser nicht bedurfte, weil er das Nichtsein Gottes nicht denken konnte, so braucht er auch jene Frage nicht zu beantworten, weil sie — Gott in das Gebiet des Gegensatzes stellen würde und nach ihm, er versichert es ja beständig, Alles von Gott bestimmt wird. Hierzu konnte Schleiermacher nur kommen, weil er keine speculative Theologie, keine selbstständige Lehre von Gott hat und Gott nur als das Abstractum des höchsten Wesens auffaßt, in welches das Gefühl seine Schattirungen als Attribute, die es ihm ertheilt, reflectirt; sonst würde ihm jener Unterschied wohl wichtig genug gewesen sein, sich auf ihn einzulassen, weil in ihm die Differenz der christlichen Weltanschauung gegen jeden Spinozismus dargelegt ist. Daß Schleiermacher überall die Angelpuncte der Speculation berührt, ist eine Frucht seiner großen bewunderungswürdigen Bildung und seines allseitigen Ueberblickes; daß er aber darauf nicht eingeht, ist eine Schuld seines engen Principes, was durch solche Untersuchungen noch mehr verletzt werden würde, als ohnedies schon der Fall ist, und es gewährt ein fast komisches Schauspiel, durch die ganze Dogmatik hin Schleiermacher zu sehen, wie er vor der stets sich aufdringenden Speculation durch höfliche Abweisung ihrer Ansprüche sein Gefühl zu retten sucht und sich selbst dann, wenn er speculirt, damit täuscht, daß solche Rechtfertigungen nur Aussagen des frommen Bewußtseins wären; eine weite und tröstliche Kategorie, worin glücklicher Weise gar Vieles paßt. In Bezug auf die beiden Anhänge zum Lehrstück von der Schöpfung, nämlich von den Engeln und vom Teufel, müssen wir Schleiermacher's Folgerichtigkeit rühmen. Diese Vorstellungen sind für ihn inhaltslos und können nur als ein durch die Tradition entstandenes Anhängsel des frommen Gefühls genommen werden. Ein so in sich und seinem Begriff ruhendes Selbstbewußtsein, wie das seinige, ist gegen solche Imaginationen absolut sicher gestellt. Der Hülfe englischer Heerschaaren bedarf es so wenig, als es vor des Teufels Gewalt und Versuchung sich fürchtet;

denn unmittelbar durch Gott weiß es sich bestimmt und kann daher den Engel- und Teufelglauben, besonders in Bezug auf die Verunreinigung der Moralität durch denselben, sogar mit einer gewissen, den Lehrton leise durchdringenden Ironie behandeln, wenn es z. B. S. 223. von den Engeln heißt: „Wir würden sie uns vielmehr denken müssen als keinem Weltkörper bestimmt angehörige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen, wenn auch nur vorübergehenden, Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein." So gewiß nun die Kirche die Vorstellung von Engeln und Teufeln, als wenn sie, außer dem menschlichen Selbstbewußtsein, an sich in individueller Persönlichkeit existirende Wesen wären, immer mehr aufgeben wird, denn das Licht des Verstandes läßt sich nicht unter den Scheffel stellen und die Negation der von gar Manchen jetzt ohne Kenntniß mehr als billig verschrieenen Aufklärung hat auch ihre positive, ihre durchaus anerkennungswerthe Seite; so wahr es also ist, daß die Dämonologie und Kakodämonie, wie man sie jetzt mit mystischem Obscurantismus wieder aufwärmt, im Grunde, einer verschollenen Bildung angehören, die sich unter der Guillotine Lessingscher Kritik längst verblutet hat, so darf doch darüber nicht verkannt werden, daß in diesem Glauben ein wirklich tiefer Gehalt geborgen liegt, welcher oft höher anzuschlagen steht, als die Flachheit des heut zu Tage gewöhnlichen Nichtglaubens an Engel und Teufel, in dessen moralischer Verdumpfung das Gute und Böse oft ganz in einander versunken ist. Und hierauf scheint uns Schleiermacher im Bestreben, von dem Selbstbewußtsein jedes Nichtselbstische auszuschließen, um der moralischen Selbstbestimmung im Guten wie im Bösen ihre Reinheit zu erhalten, zu wenig eingegangen zu sein, wie wenn er den Teufel für eine sich in sich widersprechende und daher (?) unreale Vorstellung erklärt, welche ihren Grund hauptsächlich darin habe, daß man die Ursach eines unbegriffenen Zusammenhanges auf ein solches Wesen hingeworfen; wenn er der Poesie, vom Teufel Gebrauch zu machen, unbedenklich zugesteht u. s. w., sich aber nicht darauf

einläßt, warum denn gerade in der christlichen Religion die Vorstellung einer solchen Persönlichkeit tiefer und energischer als in irgend einer anderen Religion ausgebildet worden. Daß das Böse in der That der Widerspruch des Geistes mit sich selbst ist und daß für die Ursach eines unbegriffenen Zusammenhanges ebenso sehr als der Teufel von dem vorstellenden Bewußtsein im Wunderbaren Gott gesetzt wird, hat er in seiner Argumentation übersehen. Nichtsdestoweniger wird das, was er über das Verhältniß der Moralität zu diesem Glauben sagt, ewig beherzigenswerth sein.

Die weitere Entwickelung des Lehrstückes von der Erhaltung hat den Zweck, das Erregtwerden des Selbstbewußtseins durch Gott mit der Erregung eben desselben durch die Welt in Eins zusammenzuziehen — eine Auseinanderſetzung, welche Schleiermacher vornämlich den Vorwurf eines Pantheismus in der Form der Dependenz zu Wege gebracht hat. Denn weil er behauptet, daß das endliche Sein schlechthin von Gott abhängig sei, was doch eben so viel ist, als daß Gott in dem endlichen Sein der Alles Bestimmende sei, weil er sonst nicht der Unendliche sein könnte, so fällt allerdings der Unterschied des endlichen Seins von dem unendlichen oder von Gott hinweg. Dieser Unterschied wäre nur, in sofern dem endlichen Sein oder der Welt auch Selbstbestimmung zukäme, was nur der Fall ist, in wiefern Gott dieselbe nicht aus Nothwendigkeit schafft, vielmehr aus seiner unendlichen Freiheit, worin die Endlichkeit eben so sehr gesetzt als aufgehoben, wirklich von sich frei läßt. Wir wollen Schleiermacher keineswegs mit dem unbestimmten und trivialen Vorwurf des Pantheistischen belasten, müssen ihm aber die Schuld aufbürden, den Begriff dessen, was er Naturzusammenhang und Naturmechanismus, und dessen, was er freie Ursach nennt, nicht genug dargelegt zu haben, wieviel Worte er auch darüber verliert. Diese Undeutlichkeit in den Begriffen des Gewöhnlichen und Wunderbaren, des Guten und Bösen, des Freien und Mechanischen, die Betrachtung dieser Unterschiede von dem trockenen, für sie ganz unzureichenden Standpunct der Quantität, wodurch Alles in die relative Sphäre einer größeren

und geringeren Lebendigkeit versetzt wird, hat §. 49. den merkwürdigen Schluß des Lehrstückes hervorrufen können, daß — ob unser Selbstbewußtsein durch die Natur oder durch die Geschichte erregt werde — in Beziehung auf Gott keinen Unterschied ausmache, denn das eine wie das andere sei von Gott also geordnet; ein Satz, dessen Bedeutung erst weiter unten in der Lehre von der Sünde recht erhellt.

Im zweiten Abschnitt wird die Lehre von den göttlichen Eigenschaften behandelt, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein beziehen, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt. Schleiermacher hat tief empfunden, wie seicht in gar vielen Dogmatiken, z. B. in der Reinhard'schen, die Lehre von den Attributen Gottes vorgetragen wird. Der dürrste Verstand häuft die mannigfaltigsten Bestimmungen auf gut Glück zusammen, ohne im Geringsten deren Nothwendigkeit und inneres Ineinanderweben nachzuweisen. Ruhende und wirksame, metaphysische, physische und moralische Eigenschaften werden via causalitatis, negationis und eminentiae zahllos ausgebrütet, ohne doch den Begriff des Absoluten darzustellen, als welcher von einem Aggregat abstracter Unendlichkeiten, wie allmächtig, immateriell, allgegenwärtig u. s. f. nimmermehr erreicht werden kann. Aber wenn nur die Art und Weise, wie Schleiermacher zu Werk geht, so viel besser wäre! Allein er hat uns statt jener allerdings rein verständigen Behandlung, welche Gott theils wie ein Ding betrachtet, das in seine verschiedenen Eigenschaften zerlegt wird, theils wie einen Schrank, in dessen verschiedenen Schubladen verschiedene Sachen gesammelt werden, eine Methode gegeben, in welcher die Objectivität der Prädicate, die doch von jenem classificirenden Verstande wenigstens äußerlich bewahrt wird, ganz zu Grunde gegangen ist. Statt zu erfahren, was Gott an sich ist, wird nur eine relative Erkenntniß erlangt, welche mehr uns als Gott zum Gegenstande hat und nicht sowohl eine Bestimmtheit Gottes in sich selbst, als nur eine Beziehung unseres Gefühls auf ihn ausdrückt.

Hieraus entsteht der Widerspruch, daß zwar Prädicate von Gott angegeben, eben dieselben aber sogleich als nichts Bestimmtes von Gott aussagende erklärt werden. Es heißt §. 50. ausdrücklich: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besondres in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.“ Denn objectiver Weise von Gott etwas zu setzen, würde Speculation sein, weshalb nichts übrig bleibt, als eine Erkenntniß, worin Gott als Subject in seinen Prädicaten Object wäre, ganz zu unterlassen und nur die durch das Weltbewußtsein verschieden afficirte Beziehung des Gefühles auf Gott zu beschreiben. Nicht das unmittelbare Gefühl nämlich kommt hier zur Sprache, sondern das durch die Reflexion auf das vorausgesetzte Absolute modificirte Gefühl. In dem Absoluten selbst ist, so viel Schleiermacher davon sehen läßt, kein Unterschied; es ist reine Substanz. Eine Unterscheidung in sich selbst würde Gott nach seiner Meinung verendlichen, würde ihn, wie er es ausdrückt, in das Gebiet des Gegensatzes stellen. Und doch setzt er im Widerspruch hiermit die Eigenschaften Gottes als Thätigkeiten? Thätigsein ist ohne ein Unterscheiden nicht zu denken; Unterschiede sind Besonderungen und was man Eigenschaften Gottes zu nennen pflegt, sind wirklich besondere Bestimmungen in Gott; welche nicht blos uns so erscheinen, sondern welche actu unter sich verschieden sind. Freilich sind diese Differenzen in Gott nicht neben einander; wie er selbst in eigener Thätigkeit die Differenzen in sich setzt, ebenso ewig nimmt er auch die von ihm und aus ihm gesetzten Unterschiede in sich durch sich selbst zurück. So nur ist Gott ein lebendiger. Nach Schleiermacher läßt sich dies nicht denken, weil für ihn alsdann die Einheit und Unendlichkeit Gottes verloren gehen würde. Allein die Absoluthеit, die er Gott zuschreibt, ist eben, weil sie der Unterscheidung in sich ermangelt, eine ganz kahle; sie ist ein unklares Gegentheil des Endlichen, ein sprödes, egoistisches Wesen und die Causalität, die er ihr beilegt, ein purer Schein, weil man nirgends den Uebergang einer so hoch über alles Endliche hinausgerückten Macht zur Setzung einer Welt erblickt. Zur Begründung seiner Ansicht

Theologie bringen. Oder kommt es dazu, so soll dieselbe als außer dem christlichen Bewußtsein liegend gedacht werden müssen.

Der dritte Abschnitt handelt von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt, angedeutet ist, und stellt den allgemeinen Gesichtspunct §. 57. in den Worten auf: „Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt.“ Hier kann Schleiermacher nicht umhin, zu sagen: „Durch den Ausdruck ursprünglich soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches Alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwicklung, welche in den innern Verhältnissen des betreffenden endlichen Sein's gegründet ist.“ Wie man aber nach der Schleiermacherschen Methode zur Erkenntniß eines solchen sich selbst Gleichen, zur Erkenntniß der inneren Verhältnisse des endlichen Sein's ohne Denken gelangen könne, ist nicht abzusehen. Die Erfahrung gibt diesen Begriff nicht; er ist keine Thatsache des frommen Gefühls, sondern eine Abstraction des über den primitiven Weltzustand nachdenkenden Bewußtseins. Schleiermacher hat hier einen großen Scharfsinn in der Auffindung der Widersprüche gezeigt, worin sich die Reflexion verwickeln muß, wenn sie die biblische Erzählung vom ersten Zustand der Welt buchstäblich dogmatisch nimmt und sich nicht zu einer mythischen Auffassung derselben entschließt. Allein wie er in den Vorstellungen des Englischen und Diabolischen mehr das Unangemessene derselben aufsucht, als in ihnen auch die dem rein Guten und rein Bösen entsprechenden mythisch-symbolischen Bezeichnungen nachweis't, wodurch sie für die Vorstellung des gläubigen Bewußtseins eine Berechtigung erhalten, so hat er auch hier mehr der Skepsis seines Verstandes nachgegeben, als das Wahre anerkannt, was in jener Mosaischen Tradition unter der Hülle des Mythischen an

sonnement erklärte. Gerade ihm, dem geistreichen Manne, darf man diesen Tadel nicht verbergen. Um so mehr fällt dies oberflächliche und vornehme Abweisen jener Eigenschaften bei der Reflexion über Gottes Unendlichkeit auf, weil doch Schleiermacher §. 32. von dem Gegensatz des endlichen Sein's gegen das unendliche Sein Gottes ausgeht, also gerade hierüber eine nähere Erörterung erwartet werden konnte. Dagegegen begnügt er sich, die Unendlichkeit als eine Bestimmtheit aller göttlichen Eigenschaften und die Einfachheit ebenso als das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein derselben anzugeben d. h. von jedem Unterschied zu abstrahiren und die leere Identität des angenommenen Absoluten zu setzen, ja, im Zusatz zu diesem Abschnitt die geführte Untersuchung gewissermaßen ironisch zu vernichten, weil alle diese abgehandelten Eigenschaften auf das Praktische keinen Einfluß hätten, also dem teleologischen Charakter des Christenthums, in welchem jeder fromme Moment in Thätigkeit müßte übergehen können, sehr entbehrlich wären. „Kein Satz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun (?) können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keineswegs für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen.“ Warum, möchte man ihm bei solchen Aeußerungen unwillig zurufen, warum befassest du dich denn mit solchen nichtigen Beschreibungen? Warum mühest du dich und uns mit Abstractionen, denen die Realität gebricht? Warum hast du dich überhaupt nicht lieber sogleich zur Ausarbeitung einer Sittenlehre entschlossen, wo die Gefahr so precärer Schilderungen eines nur relativ bekannten Wesens nicht vorhanden und jede Bestimmung eine concrete ist? Um seiner selbst willen Gott zu erkennen und sein Wesen zu durchdringen, davon müßte also nach Schleiermacher die wahrhaft christliche Glaubenslehre abstrahiren, vielmehr dürfte Gott nur in soweit zur Betrachtung kommen, als er dem Christen für die Vortrefflichkeit seines Handelns nützlich wäre. Ein so eudämonistisches Wesen kann es freilich nimmermehr zu einer selbstständigen

von Organen, sich selbst darzustellen. Er aber vermag theils die vorgefundene Welt so zu verwenden, daß er an und in ihr das Abhängigkeitsgefühl verwirklicht, theils vermag er sich als Einzelnen in Identität mit seiner Gattung zu wissen. Es ist sehr erfreulich zu sehen, wie Schleiermacher den abstracten Gedanken der Vollkommenheit mit jenen Bestimmungen zu einer concreteren Anschauung zu erheben bemüht ist, als in vielen Dogmatiken geschieht, welche bald damit fertig sind, indem sie von der Welt alles Negative abziehen und so die wirklichkeitlosen Abstracta einer reinen Natur und reinen Menschheit zum Rest behalten, ein heiteres idyllisches Gemälde, von welchem sie aber wenig Schritte weiter, nach dem Sündenfall, eine ganz in's Schwarze gemalte Carricatur geben.

Nur verengt es wieder den Gesichtskreis, daß Schleiermacher das Verhältniß des Menschen zur Welt so äußerlich stellt, daß alle Objectivität, wie er sagt, das uns äußerlich gegebene Sein, von ihm nur als ein formeller Durchgangspunct genommen wird, wodurch das Abhängigkeitsgefühl sich realisire. Schon früher, in der Kritik der Einleitung haben wir gesehen, daß dies nur Wirklichkeit hat, in sofern das Selbstbewußtsein auch sinnlich bestimmt ist. Die Natur als das Princip der Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit, welche von dem Gottesbewußtsein negirt wird, ist darum nach Schleiermacher der Religion nothwendig; sie könnte sonst gar nicht zur Realität gelangen, weshalb die Frömmigkeit als Existenz schlechterdings von der Natur abhängig ist. Indem jedoch nach Schleiermachers Hypothese das Gefühl in seiner Wahrheit nur von Gott selbst abhängig sein soll, so ist die unausbleibliche Folge, daß Welt und Natur zu einem nur Aeußerlichen werden müssen, durch dessen Vermittelung hin das fromme Selbstbewußtsein sich Realität verschafft. Freilich besteht diese Vermittelung in dem blos negativen Act des Bewußtseins, von dem Besonderen zu abstrahiren, welches die einzige, vage Beziehung desselben auf Gott, als auf das höchste Wesen ist. S. 357.: „Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles nur wirklich werden kann im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußt-

seins; so wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie uns eben so wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir sie bei den Thieren voraussetzen; weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte." Die Welt ist hiernach gut, weil sie für die Einwirkung des Menschen empfänglich ist, und der Mensch ist gut, weil er für die Einwirkung der Welt empfänglich ist. Diese Widerspruchlosigkeit in ihrer gegenseitigen Beziehung ist nach Schleiermacher der Begriff ihrer Vollkommenheit. Doch eine solche Uebereinstimmung ist noch nicht Einheit, denn Einheit ist weder ein Parallelismus von Unterschieden noch ein Nihilismus derselben. Das Weltbewußtsein hemmt den Menschen immerdar, ganz in das Gottesbewußtsein aufzugehen und mithin verbleibt die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und dem göttlichen Gefühl, verwirkliche sich dies soviel es wolle, nur eine unendliche oder richtiger, endlose Annäherung, was eben so viel, als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist, welche den ewigen Anstoß, der bei Seite gebracht werden soll, dem ersehnten Gotte nicht aus dem Wege zu räumen vermag.

Um dieser Krankheit des Gottesbewußtseins willen, womit das Dasein des Sinnlichen es behaftet, meint Schleiermacher auch S. 369., der Ausdruck, daß der Mensch von Gott als sein Ebenbild erschaffen, könne nur mit großer Vorsicht bejaht werden und fährt fort: „Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in uns beschreiben können, welches ja weit mehr zu sein scheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, so ist doch diese etwas anderes; und da jene Wirksamkeit des Gottesbewußtseins in uns nur gegeben ist im Zusammenhang mit unserem physischen und leiblichen Organismus, so würde, wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, so wie es ist und auch hier dargestellt worden ist, auf Gott selbst zurückschließen wollte, eines von beiden müssen angenommen werden, entweder, daß sich die ganze Welt zu Gott

verhielte, wie unser Gesammtorganismus zu der höchsten geistigen Kraft in uns, wobei es aber schwer sein würde vorzustellen, wie Gott auch könne nicht Eins sein mit der Welt; oder daß auch in Gott etwas sei, was unserm psychischen Organismus entspräche, den besonders auch die sogenannten niedern Seelenkräfte mit constituiren, wodurch denn die Vorstellung von Gott eine starke und sie bedeutend verunreinigende Beimischung von Menschlichkeit bekäme, und Gott Eigenschaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen sich nichts denken läßt, oder auch dem Menschen solche, die als menschliche nicht gedacht werden können." Wir haben diese ganze lange Stelle hergeschrieben, weil sie unter vielen ähnlichen Passagen am geeignetsten sein möchte, von der precären, Alles schwankend machenden Reflexionsdialektik Schleiermachers eine recht anschauliche Probe zu geben. — Warum sagt er es denn nicht geradezu: der Mensch ist nicht Gottes Ebenbild? Denn zu deutlich läuft seine ganze Rede trotz aller Milderungen darauf hinaus. Was macht er, um der Kirchenlehre nicht in's Gesicht zu schlagen, für Umwege? Wie weit und verführerisch holt er mit Analogieen zwischen Leib und Seele aus, um uns seine Meinung annehmbar zu machen? Voraus gesetzt, wir sind Gottes Ebenbild — so muß Gott auch niedere Seelenkräfte, wenigstens eine gewisse Psyche, wie wir haben! Welche Erniedrigung des höchsten von uns unendlich geschiedenen Wesens, welch' ein abscheulicher Anthropomorphismus! Fort damit: Gott ist die über alles Endliche erhabene ewige Allmacht, von der Alles abhängt. Oder ist die Welt sein Leib? Ist er etwa der Geist der Welt, wie die höchste geistige Kraft in uns den Organismus als Herrscher durchdringt? Welch' ein Pantheismus! Fort auch damit! Gott ist ja die zeit- und raumlose Ursächlichkeit, das unendliche dem Endlichen schlechthin fremde Sein. Und der Mensch? Dieser Unglückliche ist wie das Meer, über dessen Oberfläche die Sonne des Gottesbewußtseins ihre Strahlen wohl ausbreitet, sie auch noch einige Fuß tief unter die obersten Wellen hinschickt, aber nimmer den Grund erreicht, in welchem es wegen der in ihr vorausgesetzten Sinnlichkeit nächtig, kalt und wüst verbleibt. Er erwacht durch den Anstoß der materiellen Welt zu

nichts als zu dem Bewußtsein, daß er von Gott absolut abhängig ist. Zwar erkennt er diesen Herrn seines Lebens nie, wie er an und für sich ist, sondern er kann die dunkle Ahnung seines Wesens nur mit relativen Prädicaten der Wahrscheinlichkeit schmücken, welche er aus seinem bald so bald so erregten Gefühl für ihn abstrahirt. Doch empfindet er in der Tiefe seines Gemüthes die Uebergewalt des mächtigen Unbekannten. Und er wollte sein Ebenbild sein? Welch eine Anmaaßung! Gliche der Knecht seinem Herrn, würd' er sich dann von ihm abhängig fühlen? Zwar lehrt die gesammte christliche Kirche, daß Gott den Menschen sich zum Bilde erschaffen und ihm seinen Geist eingehaucht habe, daß er aus Liebe zu ihm Knechtsgestalt angenommen, daß er ihn werth geachtet habe, sich selbst mit ihm, der sich ihm entzogen hatte, zu versöhnen; aber von Schleiermacher (S. 376.) kann sie lernen, daß diese Lehre von des Menschen Ebenbildlichkeit den doppelten Nachtheil mit sich führt, weder den Untergang des ersten paradisischen Zustandes noch den ihn wiederherherstellenden Eintritt Christi in das Geschlecht begreiflich zu machen. —

Um den ersten Theil der Dogmatik herauszubringen, daß die Welt von der ewigen Allmacht, welche in ihrer Allgegenwart zugleich die Allwissenheit, ursprünglich gut erschaffen ist und von ihr erhalten wird, dazu bedurfte es der Abstraction des christlich-frommen Selbstbewußtseins von seiner Christlichkeit. Weil bis hieher das Abhängigkeitsgefühl in seiner Reinheit erschien, wie es in der Wirklichkeit nicht ist, so kann die ganze Untersuchung nur einen untergeordneten Werth in Bezug auf das Folgende haben, wo die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins entwickelt werden, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind. Aber für diesen zweiten Theil der Dogmatik bedarf es einer neuen Abstraction. Denn für die Erfahrung sind in dem frommen Gefühl die beiden Momente des Gegensatzes, Sünde und Gnade, actu immer ineinander. Die dogmatische Entwicklung abstrahirt deswegen beständig von dem einen Extrem und betrachtet zuerst, wie der Gegensatz in das Bewußtsein sich hineingebildet hat und sodann, wie er daraus wieder verschwinden soll. Um jedoch den ersten (halb und halb, obschon wider Willen des Urhebers, metaphysischen)

Theil nicht vergeblich erscheinen zu lassen, soll man sich alle darin gesetzten Bestimmungen in der folgenden Entwicklung mitgesetzt denken, so wie auch die Sätze in der ersten Seite des Gegensatzes, in der Entwicklung des Bewußtseins der Sünde immer schon als hinsehend auf die andere Seite gedacht werden sollen, weil das Auseinanderhalten beider Seiten nur von der äußeren Reflexion der Betrachtung wegen geschehe.

Es wäre eine große Ungerechtigkeit unserer Kritik, wenn wir nicht hervorhebend anerkennen wollten, mit welcher Aufmerksamkeit und Scharfsinnigkeit Schleiermacher auch hier eine Menge hergebrachter dogmatischer Bestimmungen beleuchtet und an vielen das Unfertige, Ungenügende, ja Falsche und Unchristliche nach ihrer gewöhnlichen Auffassung dargethan hat, besonders was die verschiedene Eintheilung der Sünden, was den Begriff des Uebels als Strafe, den Begriff der göttlichen Zulassung und andere betrifft. Er steht darin hoch über viele Dogmatiker, welche nur zu häufig schon Gesagtes ohne Selbstforschung und ohne comparative Kritik aller Artikel des dogmatischen Ganzen begriffslos zu wiederholen pflegen. Allein es wäre auch eine ebenso große Ungerechtigkeit gegen die Wissenschaft und gegen die kirchliche Lehre, wenn wir nicht, soweit wir es einsehen, das Mangelhafte der Schleiermacherschen Darstellung nachwiesen, welches uns von hier an vorzüglich darin zu liegen scheint, daß alle Bestimmungen von ihm nur in der Reflexion des Positiven und Negativen genommen werden, ohne weder die Entgegensetzung als wirklichen Widerspruch, noch auch die Aufhebung des Widerspruchs in seinem Grunde zu erkennen, in welchem, als der Einheit der Entgegengesetzten, das bloße Beziehen verschiedener Seiten ein Ende hätte. So stehen sich nun Sünde und Gnade, der Mensch und Christus, die menschliche und die göttliche Natur, die Welt und die Kirche, die Gegenwart und die Zukunft der Kirche nur einander gegenüber, statt sich lebendig durch sich selbst als die Unterschiede der Idee zu bewegen.

Die ganze erste Seite des frommen Bewußtseins wird nach dem Schema behandelt, daß erstlich die Sünde als Zustand des Menschen, zweitens die Beschaffenheit der Welt in

Bezie=

Beziehung auf die Sünde als Uebel, drittens die Eigenschaften Gottes in Bezug auf die Sünde und das Uebel als Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet werden. Im ersten Theil der Dogmatik ist das Gottesbewußtsein an sich der Gegenstand, wie die Welt und in ihr der Mensch unmittelbar als das von Gott absolut abhängige Sein bestimmt ist. Es kommt darin kein Princip vor, aus welchem eine Negation des Gefühls der Abhängigkeit begreiflich würde. Daher findet vom ersten zum zweiten Theil kein innerer Uebergang statt. Vielmehr macht blos das subjective Reflectiren den Uebergang. Ließ es doch auch die ganze vorübergeführte Betrachtung aus der Willkür entstehen, von der im Selbstbewußtsein factisch daseienden Entzweiung zu abstrahiren. Um jedoch diese Dualität des Bewußtseins scheinbar zu erklären, greift Schleiermacher plötzlich die aus der Englisch-Schottischen Moralschule, wie aus der Wolfischen Philosophie ihm besonders beliebte Reflexionsbestimmung des praktischen Gefühls auf, den Gegensatz der Lust und Unlust. Religiöse Lust entsteht uns hiernach, wenn das Gottesbewußtsein in einem Zustand vorherrscht; wir fühlen uns dann in unserm Verhältniß zu Gott gefördert. Religiöse Unlust entsteht uns, wenn das Gottesbewußtsein in einem Zustande zurücktritt; wir fühlen uns dann in unserer Beziehung auf Gott gehemmt. Jene Empfindung ist die der Gnade, diese die der Sünde. Indem aber Lust und Unlust sich gegenseitig hervorrufen, weil die eine die andere an sich hat und jede die Negation der andern ist, so bewegt sich die ganze Entwicklung abermals, wie oben bei dem Begriff der Lebendigkeit, im Unterschied mechanischer und freier Causalität, innerhalb des Standpunctes der Quantität. Die Differenz der Sünde und Gnade ist durch diese Auffassung als Lust und Unlust eine nur relative, keine qualitativ unerschütterlich geschiedene; jetzt überwiegt der Himmel, jetzt die Hölle; aber die Seligkeit von jenem hat die Verdammniß von dieser und umgekehrt die Zerrissenheit von dieser die Versöhnung von jenem zur Folie. In absoluter Reinheit ist in uns nach Schleiermacher niemals weder Sünde noch Gnade, weil durch einen solchen Moment totaler Erleuchtung oder Finsterniß das Wiederentstehen des Gegensatzes unmöglich gemacht würde.

Da das Gottesbewußtsein als die von Gott selbst in uns ausgehende That gefaßt wird, so wird umgekehrt die Verunreinigung des Gottesbewußtseins, die Sünde, bedingterweise als unsere That gefaßt, als ein positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist und unter Fleisch S. 398. die Gesammtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte verstanden, welche denn, mag man auch mit einem vornehmeren Ausdruck die Selbstständigkeit der sinnlichen Functionen dafür sagen, auf nichts Anderes, als auf die liebe Sinnlichkeit hinauslaufen. Nicht im Geist, nicht in der Freiheit, nicht in dem Willen, in der Sinnlichkeit findet Schleiermacher das Princip jenes Wahnsinns, den wir das Böse nennen. Daher kommen nun im Folgenden die oberflächlichen Ansichten über das Böse, daß es die Kraft und das Werk einer Zeit sei, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein in uns noch nicht hervorgetreten war und daß es auf einer ungleichmäßigen Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft beruhe. — Hätte die Theologie des ersten Theils sich Gott in seinem Wesen zum Gegenstand gemacht und die Schöpfung der Welt als die Entäußerung der göttlichen Freiheit zu einem, ihr anderen, in sich selbstständigen Leben zu begreifen gesucht, so hätte zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit ein Zusammenhang stattgefunden und das Princip des Bösen sich darin ergeben, daß Gott den von ihm sich zum Ebenbild geschaffenen Menschen wirklich frei gelassen hat, worin die reale Möglichkeit enthalten ist, daß der Mensch, wenn es ihn gelüstet, auch mit dem klarsten Bewußtsein von Gott als dem Rächer der Sünde, dennoch nur Sich wollen kann, eine Tiefe der Bosheit, welche die christliche Religion in der Vorstellung des Teufels sich auszuprägen bemühte und in welcher Hinsicht die Schrift ganz richtig auch von den Teufeln einen Glauben an Gott prädicirt. Statt dessen sehen wir bei Schleiermacher nur ein Spiel verschiedener Kräfte. Gott und das Wissen von ihm ist der eine, der Mensch und seine Sinnlichkeit der andere Factor des Processes, der aus der Relativität des Maximums und Minimums nicht herauskommt und zwischen dem Guten und Bösen keinen qualitativen Unterschied feststellt. Das Minimum des Gottesbewußtseins ist nach Schleier-

macher entweder Unschuld oder Brutalität und Verstocktheit; ganz fehlt es nicht. Das Maximum ist — nicht etwa wirkliche Seligkeit, sondern Anklänge derselben, Annäherungen zu ihr; denn ganz fehlt auch in dem für uns seligsten Moment der Druck der Sünde nicht. In dem unaufhörlichen Conflict der Lust und Unlust gleicht das Selbstbewußtsein, wie bei Kant, dem Schauplatz, auf welchem das gute und böse Princip sich einander bekämpfen. Die Sünde wird ihrer Genesis nach bestimmt, theils als jenseits unseres Daseins, theils als in demselben wurzelnd, welcher Unterschied sich in den der Erbsünde und in den der wirklichen Sünde entfaltet. Weil nun nach §. 68. der wahrhafte Grund der Sünde kein religiöser, sondern ein psychologischer und pädagogischer ist, nämlich die ungleiche Fortschreitung des Verstandes und Willens, so begreift Schleiermacher aus diesem von der empirischen Psychologie entlehnten Satz einer unvollkommenen Ausbildung der Theorie und Praxis die Sünde in sofern als Gesammtschuld, als die Menschen mit einander in der innigsten Wechselwirkung leben, welche die Ausbildung des Verstandes und Willens in den Einzelnen bedingt. So finde sich denn der Mensch durch die Zeugung als Diesen und durch die Geburt in Dieser Zeit und in Diesem Volk ohne seinen Willen lebend, durch welche Einwirkung der Gattung auf das Individuum die Sündhaftigkeit und Schuld derselben auf es selbst unmittelbar vererbt werde. Diese Erbsünde gehe dann durch den eigenen Willen, von der Epoche des erwachten Gewissens an, in wirkliche Sünde über, welche nun, wenn auch vermittelt durch die Gesammtschuld der Gattung, dem Einzelnen als Selbstthat zugerechnet werden könne, indem das an sich in meiner Sphäre seiende Böse durch die freie Aneignung für mich zu dem Meinigen wird, wogegen ich mich eben sowohl ausschließend gegen dasselbe verhalten kann. Gegen diese letztere Entwicklung dürfte nichts einzuwenden sein. Im Gegentheil erscheint Schleiermacher in dieser historischen Anschauung vom Verhältniß der Sünde der Gattung zum Individuum wahrhaft groß; viele Dogmatiker machen die Erbsünde und den Uebergang aus ihr zu einem förmlichen Wunder. Schleiermacher hat hier die Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen richtig gefaßt.

Der zweite Abschnitt dieser Abtheilung, von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf den Zustand der Sünde, ist sehr sinnreich. Nach Schleiermachers Theorie ist das Uebel ein Schein d. h. ein Sein, welches nur von dem sündhaften Bewußtsein als Schranke gefühlt wird und nur für dasselbe ein Uebel ist, nicht aber an sich, weil sonst die Welt in ihrer Totalität nicht gut und vollkommen wäre. Schleiermacher nimmt hier eigentlich die Leibnitzische Theorie des Malum auf, welches nicht an sich, für Gott, die Alles zusammenschauende Monade, nur für den in der Uebersicht des allseitigen Zusammenhangs beschränkten Menschen als ein solches erscheint, denn in der Totalität geht aus dem Uebel wieder Gutes hervor und wird dadurch als für das Ganze nothwendig gerechtfertigt. Weil nun das Schmerzliche des Uebels dem frommen Bewußtsein nur durch das Entsprechende der äußeren Hemmung mit einer inneren schmerzlich sein kann, ohne Sündhaftigkeit aber gar nicht so empfunden würde, so soll der Mensch sich nicht zur Aufgabe machen, zuerst das Uebel, dessen Maximum der Tod, durch dem äußeren Zweck angemessene äußere Mittel wegzuschaffen, sondern er soll zuerst die Sünde als den Quell der Trübung und Unterbrechung des Abhängigkeitsgefühles in sich vertilgen. In dem Maaß, als diese verschwinde, werde auch jenes von selbst verschwinden.

Das gesellige Uebel werde unmittelbar als ein durch des Menschen Sündhaftigkeit, das natürliche als ein nur mittelbar dadurch gesetztes gewußt und der Ort des Uebels sei nicht immer auch der der Sünde. In dieser Reflexion aber, daß die äußere Hemmung als durch die innere Entfernung von Gott, als durch die Sünde gezeugt erscheint, werde das Uebel zur Strafe des Bösen.

Viel schwieriger ist es, Schleiermacher in der Entwicklung der Eigenschaften Gottes zu folgen, welche sich auf die Sünde beziehen. Sein Grundgedanke ist der, daß Gott wie die Gnade der Erlösung so auch die Sünde und das böse Gewissen gewollt habe. Er faßt den Begriff von Sünde und Gnade wieder ganz relativ und meint, daß durch ein solches Beziehen die Ge=

fahr vermieden werde, entweder in das Manichäische oder Pelagianische zu gerathen. Seine Rechtfertigung der Nothwendigkeit des Bösen aus der Thatsache der Erlösung, welche doch von Gott ewig gewollt sein müsse, ohne das Böse aber gar keinen Sinn, gar keine Realität hätte, ist sehr kühn, widerspricht aber der kirchlichen Lehre, nach welcher der Mensch aus sich das Gesetz Gottes (von einem Gesetz will Schleiermacher freilich nichts wissen S. 399.) übertritt und Gott, ohne die Verletzung der Freiheit zu wollen, indem sonst der Wille des Bösen eine ewige Bestimmtheit seines und somit auch unseres Willens wäre, diese Vertiefung des Menschen in seine Egoität und die Negation des Gesetzes durch dieselbe vermöge seiner unendlichen Freiheit zuläßt. Zulassung ist der ganz treffende Ausdruck für die Passivität Gottes in Ansehung der unmittelbaren Verwirklichung der Sünde, welche That nur des Individuums ist. Nach der Lehre der Kirche ist Gottes Freiheit der Grund der menschlichen. Der Mensch, obschon erschaffen und daher der Endlichkeit verpflichtet, soll dennoch derselben Freiheit wie Er, der Schöpfer selbst, genießen. Da nun Gott schlechthin sich selbst bestimmt, so ließ er auch dem Menschen diese Möglichkeit. Die Möglichkeit der Sünde wurde also dem Menschen allerdings von Gott anerschaffen oder er hätte ihn nicht als frei, d. i. nicht als Geist erschaffen. Ja, wir müssen sogar den Gedanken des Bösen, des Negativen, in Gott setzen, ohne daß er selbst dadurch das Böse zu einer Bestimmung seines Willens erhielte (wie in Christi Versuchung sich dies darstellt, wo der menschgewordene Gott doch auch das Böse denkt, aber das gedachte nicht will). Aber nicht ist es durch Gott, daß der Mensch in seiner Selbstbestimmung von der göttlichen Freiheit als seiner eigenen abstrahirt und seinen Willen als einen schlechthin einzelnen und willkürlichen gegen die ihm immanente Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Freiheit verwirklicht. Diese Verschließung in sich, welche den göttlich-vernünftigen Willen von sich ausschließt, ist rein menschliche That; aber, weil sie die Identität des Menschlichen und Göttlichen zerreißt und der Mensch nur in Gott als in seinem

eigenen Grund und Wesen beruhen kann, erhebt sich daraus die unseligste Zerrüttung, denn in dem bösen Menschen ist Gott selbst mit dem Menschen entzweiet. Wie wollte man auch sonst eine Qual begreifen, welche so Viele zur tiefsten Schwermuth bis zur Vernichtung ihres Lebens treibt! Schleiermacher, wie er oben des Menschen Ebenbildlichkeit mit Gott leugnet, weil sie ihm Gott zu gemein zu machen scheint, ist auch hier so im Begriff der Spinozistischen Substanz befangen, daß er sich einen wirklichen Widerspruch des Menschen mit Gott nicht denken kann. Da die Thätigkeit der Natur und die menschliche Organisation durch Gott sind und da Gott die ewige Allmacht ist, ohne welche nach Schleiermacher kein endliches Sein werden kann, so ist auch das Böse als solches von Gott gewollt. Freilich nur als Durchgangspunct, um der Erlösung durch Sehnsucht nach ihr den Boden zu bereiten, aber doch immer als ein positives Moment der Idee selbst. Wenn Schleiermacher andeutet, daß vom höchsten Standpunct, vom göttlichen aus, die Sünde gar nicht ist, so nimmt er sie doch nicht als das in sich selbst Nichtige, was ein Moment der Idee zu sein gar nicht fähig ist, sondern er nimmt sie als mit dem Guten zugleich seiend. Weil er also Sünde und Erlösung nur als Verhältnißbegriffe denkt, so macht er die Erlösung von der Sünde abhängig; die Freiheit, nur als Befreiung von ihm aufgefaßt, bedarf nach ihm der Unfreiheit und des Bösen, weil sie, ohne etwas zu negiren, an und für sich gar keine Realität hätte. Auf diese Stellung der Gnade passen ganz die Worte des Apostels Paulus, **ad Roman. III.**, 7. und 8.: *Εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; καὶ μή, (καθὼς βλασφημούμεθα, καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν), ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι.*“ Daß unser Urtheil über Schleiermacher in dieser Hinsicht ungerecht sei, fürchten wir nicht. Er sagt S. 484.: „Ist die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Wesen gegründet, und sie soll doch als solche That sein: so muß man einen anderen, aber von dem göttlichen

Willen in sofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe. Es macht dann wenig Unterschied, ob dies der menschliche Wille selbst ist oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unserem Selbstbewußtsein gegeben ist, noch einen Zusammenhang von Sünde und Gnade in demselben Einzelwesen an: so kann dieses nur angesehen werden als der Kampf dieser beiden entgegengesetzten Willen, mithin der göttliche Wille als durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird." Wohl könnte dieses eine Täuschung, wohl könnte der Mensch zur Selbstständigkeit eines schlechthin eigenen Willens freigelassen sein und Gottes Allmacht gerade dadurch statt beschränkt noch völliger offenbart werden. Denn sollte es Schleiermacher nicht einleuchten, daß Gottes Allmacht eben dann an der Welt und am Menschen eine Schranke hätte, wenn diese der reinen Selbstbestimmung entbehrten? Würde ein solches Verhältniß Gottes zur Welt nicht der Beweis sein, wie Gott so wenig Freiheit habe, daß er Anderes, was er aus sich zum Leben erweckt, nicht von sich frei zu lassen im Stande sei? Was aus diesem Anderen wird, wenn es schlechterdings das Verdienst seines Daseins und Glückes selbst haben und gar nicht erschaffen sein will, ist eine andere Frage. Schleiermacher ist es genug, zu zeigen, daß die Sünde Gott theils seiner Allmacht wegen, ohne welche Nichts zur Existenz kommen könne, theils der von Gott gesetzten Erlösung wegen, welche ja offenbar die Sünde, von der erlöst wird, voraussetze, nicht fremd sei und er bemerkt daher §. 81. ausdrücklich: „Wenn die kirchliche Lehre diesen Widerspruch (das Dasein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen) auszugleichen sucht durch den Satz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist; so bedarf dieser doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde."

Nach dem Begriff, welchen Schleiermacher sich von Gott gebildet hat, kann er gar nicht anders, als die menschliche Freiheit zu etwas ganz Formellem zu machen, in deren individueller Erscheinung nach S. 487. bald das Sein bald das Nichtsein des Gottesbewußtseins überwiegt. Daß die Freiheit sich selbst durch ihren Inhalt in die Sphäre des Guten und Bösen scheidet, verschwimmt bei diesem Auf- und Abschwanken Gottes im Menschen so sehr, daß es S. 496. heißt: „Soll es aber deshalb keine göttliche Causalität für sie, die Sünde, geben können, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirkten Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist und auch so ist sie daher noch unsere eigene, von dem Zusammenhang mit der Erlösung noch geschiedene That. Nur wenn sie ein schlechthiniger Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, so daß sie diesen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf sie gar nicht gedacht werden.“ Aber gerade dadurch, daß Schleiermacher dem Menschen nicht die Freiheit zuläßt, in offenen und directen Widerspruch mit Gott zu treten, macht er Gott vom Menschen abhängig. Denn wie wir schon erinnerten, ein Gott, welcher seine Geschöpfe nicht wirklich außer Sich setzen kann, dessen Allmacht durch ihre Selbstständigkeit, dessen Freiheit durch ihre Thätigkeit im Guten oder Bösen gefährdet würde, ein solcher Gott wäre auch nicht absolut, denn er wäre nicht die Macht und Freiheit selbst, welche, als in sich unendlich, an Nichts eine Schranke haben und deswegen Alles, was sie hervorbringen, von sich selbst, dem erzeugenden Princip, zu eigener Lebendigkeit und Bewegung in sich loslassen können. Schleiermacher dagegen hebt den Begriff der menschlichen Freiheit durch die Reflexion auf Gott eigentlich immer wieder auf. Selbst wo er, wie S. 492., die Selbstthätigkeit des menschlichen Willens wenigstens von ihrer negativen Seite her als Verneinung eines jeden fremden Willens richtig beschreibt, fügt er doch sogleich wieder hinzu: „durch keine dieser Bestimmungen wird aber die Möglichkeit einer Bezie-

hung der Sünde auf die göttliche Ursächlichkeit aufgehoben.“ — Die göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit machen von hier den Uebergang zu der anderen Seite des Bewußtseins, in sofern sie der Reflex derjenigen Stimmungen desselben sind, in welchen es der Verdunkelung des Gottesbewußtseins durch die Fürsichthätigkeit des Fleisches inne wird. Die Heiligkeit nämlich ist nach Schleiermacher diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist, und die Gerechtigkeit Gottes diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.

Die Entwicklung der andern Seite des frommen Bewußtseins, der Gnade, zerfällt in drei Abschnitte. Der erste hat das Bewußtsein der Gnade selbst zum Gegenstand; der zweite die Beschaffenheit der Welt in Bezug auf die Gnade und der dritte die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Erlösung beziehen. Der erste Abschnitt, vom Bewußtsein der Gnade als solchem, zerlegt sich wieder in zwei Hauptstücke, von denen das erste Christum als den Vollbringer der Erlösung, das zweite die Art und Weise betrachtet, wie die Erlösung in die Seele aufgenommen wird. Die Einleitung hierzu setzt auseinander, wie die Gnade sich in einem Gesammtleben ausbreite, dessen Anfang Christus sei und welches dem durch die Sünde verunreinigten Gesammtleben als ein eigenes Reich gegenüberstehe, indem Christus in Bezug auf den ersten Menschen auch als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur angesehen werden könne.

Wir müssen uns für das Folgende daran erinnern, daß nach Schleiermacher die Reflexion auf die Empfindung, ob sie auch und wie sehr sie mit dem Gedanken der einzigen Absolutheit Gottes sich verbinde, das Maaß der Frömmigkeit ausmacht. Da nun das Mangelhafte unserer Frömmigkeit eben darin liegt, daß wir uns Gottes niemals rein und ungetrübt bewußt sind, daß vielmehr die Sinnlichkeit beständig in die frommen, gotterfüllten Momente unseres Lebens mit einschleicht und neben dem

Gottesbewußtsein das endliche und weltliche Bewußtsein setzt, so folgt daraus, daß nur derjenige ein ganz lauteres Bewußtsein von Gott haben könne, welcher von dem Weltbewußtsein los und ledig ist. Keiner der Menschen ist dies. Jeder Mensch hat nur die Richtung auf eine solche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, daß es in ihm in ununterbrochener Stätigkeit sich erzeugen möchte. Diese sehnsüchtige Richtung, deren jeder Einzelne sich bewußt wird und darum als sündig sich anerkennt, erweckt das Gefühl, von jeder Hemmung sich los zu wünschen. Der Mensch fühlt sich einer Erlösung bedürftig. Aber so wenig er sich der Sünde hat entziehen können, so unvermeidlich sie ihm gewesen, so wenig wird auch die Sünde von selbst verschwinden. Diese Negation der Sünde erkennt der Mensch, in sofern er Christ ist, als durch Christus gesetzt, von welchem er auf positive Weise dessen unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit mitgetheilt empfängt.

Aber so wenig aus dem ersten Theil der Dogmatik, aus dem reinen Abhängigkeitsgefühl, ein innerer Uebergang in den zweiten Theil, in die Darstellung des entzweieten frommen Bewußtseins, sichtbar wurde, so wenig wird auch hier die Nothwendigkeit einer Erscheinung wie Christus aus der Natur jener Entzweiung begreiflich.

Denn mit jedem Moment des Lebens den Gedanken, Gott ist, verknüpfen, heißt nach Schleiermacher Religion haben, die um so mehr Religion ist und der Seligkeit um so mehr sich nähert, je leichter und öfter eine solche Verbindung unserer verschiedenen Stimmungen mit der Reflexion auf Gott zu Stande kommt. Consequenterweise müßte er nun ein solches Ineinanderleben Gottes und des Menschen als ohne Christi Vermittelung möglich nachweisen können, denn warum nicht Gott selbst den Menschen unmittelbar in der Continuität seines Bewußtseins soll festhalten können, ist wahrlich nicht abzusehen. Geht doch nach Schleiermacher das Bewußtsein Gottes allein von Gott aus. Allein es ist hier nicht von der Religion überhaupt, es ist ja von der christlichen Religion die Rede. Und in deren Darstellung darf und kann doch Christus nicht fehlen?

Sonst hätten wir ja unsere Dogmatik bereits schließen können. So aber fangen wir jetzt erst recht an, weil alles Vorige offenbar nur das Werk künstlicher Abstractionen war, zu deren Erzeugung wir erst Christus, dann die Sünde vergaßen. Jetzt aber brauchen wir uns keinen Zwang mehr anzuthun und lassen unsere so lang zurückgehaltene Christlichkeit offen hervortreten, wodurch wir denn in ein ganz neues Gebiet versetzt werden, in welchem die Thätigkeit Gottes vor der Christi verschwindet, obschon es uns schwer wird, an vielen Puncten ihren Unterschied zu erkennen. Man kann also sagen: aus dem psychologischen Standpunct, den Schleiermacher für die Theologie festhält, springt er für die Christologie in den historischen um. Wie er aber das Psychologische in empirischer Weise doch in's Historische wendet — er nimmt als Dogmen die Thatsachen seines individuellen, geschichtlich gebildeten Gefühls in das Selbstbewußtsein auf — so modificirt er auch wieder das historisch Thatsächliche von Christi Leben und Wirken psychologisch. Er unterscheidet darin die Momente, mit denen das Selbstbewußtsein sich zu erfüllen getrieben fühlt, von solchen, die ihm gleichgültig bleiben, die es zu keiner dem Factum entsprechenden Empfindung metamorphosiren kann.

Nach Schleiermacher ist Christus nicht der Sohn Gottes in dem Sinne, wie die Kirche von ihm lehrt, daß er Gott der Sohn sei. Wie er in Hinsicht auf den Menschen überhaupt von keiner concreten Identität des Menschlichen mit dem Göttlichen wissen will und dadurch, daß er den Menschen zur bloßen Aehnlichkeit mit Gott erniedrigt, Gott zu erhöhen und, von aller Vermenschlichung fern, in seiner substantiellen Wahrheit zu erhalten meint, so soll auch der Christus, von welchem die Apostel Zeugniß ablegen, nicht identisch sein mit der zweiten Person der göttlichen Trinität, mit dem ewigen Logos. Um jedoch einigermaßen eine Identität seiner Dogmatik mit der Kirchenlehre herauszubringen, soll in Christus das Gottesbewußtsein ein eigentliches Sein Gottes in ihm gewesen sein. Die Beschreibung, welche Schleiermacher davon macht, läßt freilich in Christus nur den Menschen sehen, welcher auf wunderbare Weise das

Bewußtsein Gottes der Zeit nach ohne Unterbrechung und dem Gehalt nach in der höchsten Potenz in sich trug. Gott durchwohnt Christum und hebt dessen Selbstheit auf eine äußerliche Weise durch die seinige auf, so daß man nicht selten versucht ist, Christi Thätigkeit ganz doketisch zu fassen. Um so populär als möglich hierüber uns auszusprechen, bitten wir den geneigten Leser, erst ein Stück von Schleiermachers Christologie und demnächst ein Stück aus dem Evangelium Johannis zu lesen. Dort wird ihnen die Empfindung entstehen, welche uns bei jedem Großen anwandelt, was zugleich seltsam ist; das Staunen über eine so einzige Persönlichkeit, die Verwunderung über ihr geheimnißvolles Verhalten zu Gott wird sie ergreifen. Sie werden sich angezogen und doch entfernt gehalten fühlen. Hier aber wird, trotz des unleugbar wunderbaren Anstrichs, die innigste Liebe zu Christus in ihnen entbrennen; keine Fremdheit wird sie stören und sie werden fühlen, daß wirklich Gott durch Christus in eigener Person zu ihnen redet; wer ihn siehet, siehet den Vater. Wie anders ist diese Einheit des Sohnes mit dem Vater, als jenes Sein Gottes von Schleiermacher, wenn er es auch ein eigentliliches nennt, denn „der Ausdruck: Sein Gottes in einem anderen: kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu diesem anderen ausdrücken.“ So muß es denn bei *einem* bloßen Reflectiren des Göttlichen in das Menschliche, bei einem allgemeinen, ganz leeren Beseligen der Menschheit und Natur sein Verbleiben haben, von welcher obenauf halbmystischen, inwendig aber die Idee der Gottmenschheit als das Centrum der absoluten Religion nicht befriedigenden Auffassung S. 47. wohl die Hauptstelle sein möchte, welche wir unseren Lesern herzusetzen uns schuldig halten. Nachdem Schleiermacher gesagt hat, daß weder im Polytheismus noch im Jüdischen Monotheismus von einem Sein Gottes die Rede sein könne, fährt er also fort: „Sondern wie die bewußtlosen Naturkräfte und das vernunftlose Leben nur uns, *sofern* wir den Begriff mit hinzubringen, eine Offenbarung Gottes werden: so ist auch jenes getrübte und unvollkommene Gottesbewußtsein an und für sich kein Sein Gottes in der menschlichen Natur, sondern nur *sofern wir* Christum

mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige ursprüngliche Ort (?!) dafür ist und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst setzen. Ja wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch die vernünftige Natur die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann (wir fragen hier, wo denn die oben vorausgesetzte allgemeine Ursächlichkeit Gottes bleibt, wenn die Endlichkeit an sich so unvernünftig ist und erst gemach zur Vernunft umgeschmolzen werden soll?), daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, in sofern er die ganze neue, eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt." Wenn hier selbst das Sein Gottes in Christo als ein eigentliches durch ein beständiges fatales Insofern limitirt wird, so hätte man noch die bedenkliche Frage zu stellen, welches Sein Gottes denn ein uneigentliches wäre? Dadurch würde das Unzureichende dieser Reflexionsterminologie ganz entblößt werden.

Christus ist, nach der weitern Auseinandersetzung, allen Menschen gleich vermöge der Stätigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stätige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins.

Nach jener Seite zu fällt er der Geschichte anheim und ist darin ebenso begreiflich, wie jeder andere Mensch; nach dieser aber ist er urbildlich ein durchaus neues, aus dem Kreise seiner Umgebung schlechthin nicht erklärbares Wesen, was eine eigenthümliche Thätigkeit und ausschließende Würde behauptet. Doch ist das Urbildliche in seiner Erscheinung nicht von dem Geschichtlichen, das Geschichtliche nicht von dem Urbildlichen zu trennen, sondern jedes ist immer mit dem anderen gesetzt.

Zuerst wird seine **Person**, hierauf sein Geschäft entwickelt. In jener Hinsicht geht Schleiermacher's Hauptbestreben darauf, die kirchliche Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur und von der Communication der Idiome ganz aus der Dogmatik fortzuschaffen und als etwas Antiquirtes der Dogmengeschichte zu überliefern. Der 95ste Paragraph drückt sich zwar bescheiden so aus, daß die kirchlichen Formeln von der Person Christi einer fortgesetzten **kritischen Behandlung** bedürfen, aber die Erläuterungen enthalten bereits eine ganz positive Verwerfung der hieher gehörigen Dogmen. Statt Natur, φύσις, wie doch offenbar uralter Hellenischer Sprachgebrauch, in dem Sinn von **Wesen** zu nehmen und zu erkennen, daß nach der Kirchenlehre das Wesen Gottes die Wahrheit des menschlichen Wesens ist, mäkelt Schleiermacher mit kleinlichen Grübeleien an diesen, wie er meint, zum mindesten **höchst unbequemen** Ausdrücken; denn unter Natur verstünden wir doch den Inbegriff des endlichen Seins oder im ethischen Sinne Jemandes Charakter u. dgl. m. Daß er hier überall ohne die Trinitätslehre auskommen will, rächt sich bei ihm durch einen unaufhörlichen Anstoß seines abstracten Denkens, welches, wie in Gott selbst, so auch hier den Unterschied als Einheit und die Einheit als unterschieden zu begreifen sich hartnäckig weigert. Denn wenn er auch §. 96. lehrt, daß in Jesu Christo die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft waren, so heben doch die Erläuterungen des Paragraphen diesen Satz wieder auf und wundern sich vielmehr über eine so widerspruchvolle Lehre. S. 55. „Ganz im Widerspruch mit dem sonstigen Gebrauch, nach welchem dieselbe Natur vielen Einzelwesen oder Personen eignet, soll hier Eine Person an zwei ganz verschiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Person eine stetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen Inbegriff von Handlungsweisen oder Gesetzen, wonach die Lebenszustände sowohl wechseln als in einem bestimmten Kreislauf eingeschlossen sind: wie soll die **Lebenseinheit** bestehen bei der **Zweiheit** der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, oder ohne daß sie in einander verschmelzen, indem die beiden Systeme von

Handlungsweisen und Gesetzen in dem Einen Leben auch wirklich Eines werden? wenn doch von einer Person, d. h. von einem in allen aufeinander folgenden Momenten gleichen Ich die Rede sein soll." §. 97. bestimmt, daß bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen die göttliche allein thätig oder sich mittheilend und die menschliche allein leidend und aufgenommen werdend, während des Vereintseins beider aber auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche war. — Hauptsächlich sucht er aber Christum als eine ganz neue Schöpfung Gottes darzustellen, in welcher erst wirklich das gesetzt sei, was im ersten Menschen gesetzt werden sollte, weshalb nun Christus auch als die Vollendung der Schöpfung erscheint. Indem Schleiermacher hierbei die unsündliche Geburt Christi als einen unmittelbaren Act Gottes berührt, fällt es ihm doch selbst auf, wie die innere Erfahrung seines Selbstbewußtseins zu solchen Aeußerungen über die Geschichte eines Andern komme und er sieht sich S. 63. zu dem naiven Geständniß genöthigt, was auch §. 99. auf die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi anwendbar ist, zu sagen: „Für unsere Aufgabe aber scheint die Beschreibung des ersten Anfanges, weil wir von demselben gar nicht unmittelbar afficirt werden, ein überverdienstliches Werk zu sein, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich ist, besser unterbliebe." Da Schleiermacher dem Menschen an und für sich die Ebenbildlichkeit mit Gott abspricht, da er ferner Christum nicht als Gott den Sohn anerkennt, sondern in ihm nur den Superlativ des Menschlichen, einen von Gott zur Erlösung der Menschen eigends qualificirten Menschen, eine κτισις νεα erblickt, so ist die Folge, daß in seiner Darstellung weder der Bruch des Menschen so tief, noch die Einheit Gottes mit Christo so innig ist, als die Kirche lehrt. Weil er jedoch Christum nicht wie uns von Gott nur abhängig machen will, so bleibt ihm nichts übrig, als ihn §. 98. von allen anderen Menschen durch seine wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit zu unterscheiden, Bezeichnungen, welche die stätige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als das eigentliche Sein Gottes näher angeben sollen, aber völlig matt

und kraftlos in dieser Verbindung erscheinen. Schleiermacher glaubt durch Beiseitsetzung der kirchlichen Lehre vom Logos in seiner Christologie alles Doketische vermieden zu haben, wir aber, wie wir schon andeuteten, können uns nicht erwehren, gerade seine Auffassung von einem doketischen Anstrich gefärbt zu finden, weil er eben durch jenes wunderbare Sein Gottes in Christo ihn von allen anderen Menschen specifisch aussondert und ihn, nach Kantischer Weise, für sie zu einem Ideal macht. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenseitigen Entäußerung besser verstanden, so würde er nicht in dieser Beziehung eine so gequälte Entwicklung für seine Christologie haben ersinnen müssen, worin jeder Impuls der niederen Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtsein sich verflüchtiget und umgekehrt jeder Moment des Gottesbewußtseins mit einem Besitzergreifen der sinnlichen Functionen endigt; wo die subjective Gleichheit des Gottesbewußtseins eine starre Regungslosigkeit erzeugt und im Grunde die Freiheit vernichtet. Denn nach Schleiermacher (siehe besonders S. 40 ff.), mußte Christus in allen Momenten, auch seiner Entwicklungsperiode, frei sein von Allem, wodurch das Entstehen der Sünde in den einzelnen Menschen bedingt ist, weil Zweifel und Kampf in ihm jenes sich selbst gleiche Bewußtsein Gottes in ihm aufgehoben und ihn mit uns in eine Reihe gestellt hätte. Darnach wäre Christus vom Guten und Wahren abhängig gewesen und nicht, wie die Schrift lehrt, in Allem versucht worden gleich wie wir; darnach fiele auch die Ermuthigung für uns weg, welche wir gerade daher schöpfen, daß Christus uns in Allem gleich gewesen (d. h. auch in der Möglichkeit zu sündigen), die Sünde selbst ausgenommen; darnach bedürfte die evangelische Ueberlieferung der Kirche großer Berichtigungen: die Versuchungsgeschichte drückt dann nicht aus, daß Christus in sich selbst die Qual der menschlichen Freiheit in ihrer Uebergangsfähigkeit zum Bösen empfunden habe, auch gegen Gott zur Verwirklichung desselben sich bestimmen zu können; die Worte unseres Kirchengebetes: führe uns nicht in Versuchung: hat Christus dann nur für uns gesprochen, sich selbst aber davon ausgenommen; daß in der Nacht des Verrathes

ihn

ihn ein Zagen überfiel und er in ihr einen Kampf bestand, von dem Lukas sagt, daß sein Schweiß wie Blutstropfen zur Erde gefallen sei — ist dann wahrscheinlich Uebertreibung der mythischen Tradition, so wie, daß am Kreuze noch die Empfindung der Möglichkeit, von Gott verlassen zu sein, höchst schmerzlich in ihm ausbrach u. s. f. Alles dies dürfte nach Schleiermacher in Christo, genau genommen, nicht vorkommen, weil unstreitig in diesen Momenten jene abstracte Identität des Gottesbewußtseins nicht da ist, welche er von ihm postulirt. Schleiermacher hat über alle diese Puncte viel bessere, tiefere Predigten gegeben, als nach unserem Bedünken seine dogmatische Erörterung eben derselben ausgefallen ist. Es soll einmal keine solche den Unterschied in sich aufhebende Identität der göttlichen und menschlichen Natur geben, wie die Kirche lehrt, weil es unmöglich, daß, nach S. 84., die göttlichen Eigenschaften, wie Allmacht und Allwissenheit, an uns übergehen, oder umgekehrt menschliche Eigenschaften in Gott gesetzt werden, weil diese eine Leidensfähigkeit in ihm bedingen würden. „Benennungen aber, welche auf eine so bestimmte und unzweideutige Weise, wie das spätere „Gottmensch" die Einheit des Göttlichen und Menschlichen aussprächen, kommen in der Schrift nicht vor, sondern alle hieher zu ziehenden Prädicate sind mehr oder weniger schwankend. So ist auch was göttliche Eigenschaften betrifft natürlich, daß da von Christo doch immer als von einem Menschen die Rede ist (welcher sich aber, fügen wir zwischenein, zu sagen erlaubt, daß er Eines sei mit dem Vater, daß Alles, was des Vaters sei, auch ihm gehöre, daß er eben die Werke thue, die er den Vater thun sehe; ein Mensch, dem der Vater die Macht über Alles gegeben hat und der Allen, die an ihn glauben, das ewige Leben zu geben verspricht; ein Mensch, welcher sich der Herrlichkeit rühmt, die er bei Gott vor dem Sein der Welt hatte u. s. w.) ihm nur solche beigelegt werden, die erhöhtes menschliches aussagen, so daß es ein leichtes ist (was wird die Kirche bei der Gelegenheit noch über ihr Mißverständniß der Schrift Alles zu erfahren haben!), sie nur für sehr erlaubte hyperbolische Ausdrücke zu erklä-

ren u. s. w. S. p. 101 ff. denn es geht noch weiter in diesem Tone fort.

Wenn wir unsern Unwillen über die theologisch seichte und philologisch kleinliche Manier nicht haben unterdrücken können, mit welcher Schleiermacher in dem Lehrstück von der Person Christi das Hauptdogma unseres christlichen Glaubens von der Menschwerdung Gottes zu untergraben und auf ein unglückseliges Zwitterthum von Göttlichkeit und Menschlichkeit zu reduciren bemüht ist, so müssen wir dagegen die Exposition des zweiten Lehrstückes, von dem Geschäft Christi, als ganz vortrefflich rühmen, in welches Lob wir das zweite Hauptstück: von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt, sogleich mit einschliessen wollen. Kommt gleich auch hier manches von der kirchlichen Lehre Abweichende vor, besonders die Entwicklung der ganzen Heilsordnung als unabhängig von der Thätigkeit des heiligen Geistes, so scheinen uns doch gerade diese Abschnitte der Dogmatik darum am gelungensten, weil in ihnen die Wirksamkeit Christi auf eine isolirt ihm gegenübergestellte Subjectivität mit einer entsprechenden psychologischen Zartheit und Empfindlichkeit geschildert ist.

Allein so wie Schleiermacher im folgenden Abschnitt, in der Lehre von der Kirche oder von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung die Sphäre des Selbstbewußtseins und seiner inneren Erfahrung verläßt und auf den Boden des objectiven Geistes hinübertritt, so ist das Mangelhafte seines subjectiven Standpunctes sogleich wieder im höchsten Grade fühlbar. Schon daß die Kirche nur im Verhältniß zur Welt, nicht aber in ihrem ewigen Begriff genommen wird, ist störend; aber völlig gegen die Ansicht der Kirche ist, wenn ihr Princip, der heilige Geist, nicht als die dritte Person der Trinität aufgefaßt wird. Zwar bemerkt Schleiermacher S. 269. ausdrücklich, daß die Gemeinschaft der Kirche als einer moralischen Person dasselbe bei ihm sein solle, was die Schrift den Geist Gottes und die Kirche die dritte Person der Gottheit nenne; allein er selbst sieht sich doch gedrungen, sogleich hinzuzufügen:

„daß wir es jedoch mit diesem letzten hier nicht zu thun haben, versteht sich aus der Anordnung des Ganzen von selbst." Und so lehrt er nun auch über die Entstehung der Kirche, §. 115., daß sie sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken bilde. Der heilige Geist ist nach Schleiermacher die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Jeder Wiedergeborene ist des heiligen Geistes theilhaftig, so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo gibt ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt. Die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers und jeder einzelne Wiedergeborene ist ein ergänzender Bestandtheil dieser Gemeinschaft. — Indem aber der Geist als eine solche formelle Identität zwar Substanz, aber nicht Subject, nicht das einfache Selbst der Kirche ist, in dessen absoluter Gewißheit alle Einzelnen ruhen, sondern indem er nur eine Gemeinsamkeit der Einzelnen ausdrückt, welche als Wiedergeborene ihn durch ihre Gemeinschaft mit Christus mitgetheilt empfangen haben und von ihm zum Gnadenstand der Heiligung sich erwählt wissen, hat Schleiermacher auch den Begriff des göttlichen Geistes nicht erreicht. Er sucht ihn durch die Analogieen vom Geist eines Volkes und vom Geist der Menschheit zu verdeutlichen, statt daß er gerade hier hätte zeigen können, wie der Geist der Kirche als der göttliche selbst in den Geistern der verschiedenen Völker sich manifestirt und die ewige Wahrheit des menschlichen Geistes ausmacht, welche für diesen als ein einzelnes Selbstbewußtsein in Christus offenbar wurde. Daher wird nun auch die Kirche bei ihm zu einer bloßen Copie ihres Urbildes, welches Abbild nicht in sich das Maaß seines Wesens besitzt, sondern, weil es durch das Zusammentreten der Einzelnen entsteht, immer nur ein Aggregat bleibt, obwohl Schleiermacher seine Darstellung von diesem Vorwurf frei halten möchte und an mehren Stellen den Begriff der Kirche als einer

nur collectiven Einheit selbst bekämpft. Doch hiervon ist bereits oben bei der Kritik der Reden über die Religion gehandelt.

Das zweite Hauptstück von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche, die zweite das Wandelbare auseinandersetzt, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt. Die Kirche, als die vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen, ist nämlich ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, in sofern erstlich das Zeugniß von Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; zweitens in sofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christus auf derselben Anordnung Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendmahl; endlich in sofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und des Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu. In diesem Abschnitt dürfte wohl das erste Lehrstück von der heiligen Schrift das am gründlichsten und scharfsinnigsten durchgearbeitete sein und besonders könnte von §. 128. gesagt werden, daß er für die Begründung des Satzes, daß das Ansehen der heiligen Schrift nicht den Glauben an Christum begründen könne, vielmehr dieser schon vorausgesetzt werden müsse, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen, — alle Feinheiten in sich gesogen habe, welche Lessing einst im Streit gegen Göze für die Unabhängigkeit des Geistes vom Buchstaben, des Glaubens von der Gelehrsamkeit so erfolgreich geltend machte. Diese Entwicklung wird wie ein Sauerteig unsere ganze Exegèse als eine nothwendige Krisis durchdringen und den Begriff der Inspiration aus seiner bisher so oft hermetisch verschlossenen Begrifflosigkeit zu vernünftiger Verständlichkeit befreien müssen. Die biblischen Schriften sind nicht durch einen Magismus, sondern durch die intensivste uns vollkommen verständliche Thätigkeit des Geistes entstanden. Und eben so

vermögen wir uns auch die Bildung des Kanons als eines historischen Products der sich entwickelnden Kirche vollkommen klar zu machen. Gerade die Allmäligkeit in der Bildung der Bibel und das damit zusammenhängende Widerspruchvolle in ihr ist ein so großer Vorzug derselben vor anderen Religionsurkunden, z. B. dem Koran, und ein Beweis, daß auch hier das Christenthum über dem Göttlichen nicht das Menschliche vergessen hat. In Bezug auf das alte Testament, §. 132., geht Schleiermacher aber so weit, daß er ihm die normale Dignität und die Eingebung der Neutestamentischen Schriften abspricht und als Grund für seine Aufnahme in unsere Bibel theils nur die Berufung der Neutestamentischen Schriften auf die Alttestamentischen, theils den geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der Jüdischen Synagoge anführt. Sollte aber der Grund, weshalb wir Christen das Alte Testament mit dem Neuen immer zusammengefaßt haben, wirklich nur ein so äußerlicher sein? Sollte nur die anfängliche Beschaffenheit unseres Cultus, sein erster Hervorgang aus dem Jüdischen, und weiterhin das Bedürfniß der historischen Erklärung des Neuen Testamentes das Band dieser Schriften sein? Ist nicht auch ein innerer Zusammenhang derselben da, eine innere, gegenseitige Ergänzung, welche auch für uns Christen das regste Interesse an dem Alten Testament aufrecht hält, unabhängig von aller Historie, Philologie und Einrichtung des Cultus? Zwar sind wir gar nicht mit denen einverstanden, welche über dem Studium des Alten Testamentes ihr Christenthum einbüßen, welche, statt an das Mark der Sache sich zu halten, mit aufgeregter Phantasie in die grenzenlos zu steigernden Combinationen des Typologischen sich verlieren und nicht blos selbst wieder zu Juden, zu furchtsamen Knechten des alleingewaltigen Herrn werden, sondern ihre Jüdische Theologie auch Anderen mit fanatischem Eifer als die allein christliche aufdringen wollen; allein deswegen, daß wir nicht Juden, sondern Christen sind, die Bücher des A. T. ganz aus unserer Bibel zu verdrängen oder sie, nach Schleiermachers Vorschlag zu einem bloßen Anhang zu machen (etwa wie an manche Bibeln die Schilderung von Jerusalems Zerstörung durch die Römer

angehängt ist), scheint uns ein Mißkennen der Idee der Religion zu sein. Denn obwohl die Religion selbst von der Bibel frei ist, so hat sie doch als Kirche in ihr das Zeugniß von der Existenz der Religion. Da nun das Christenthum seine absolute Wahrheit auch negativ in der Aufhebung aller Religionen beweis't, so ist es höchst lehrreich, die Gestalten der Religion vor dem Christenthum zu erkennen, denn jede derselben enthält ein bestimmtes Moment aus der Totalität der Religion, also auch aus der Totalität der religiösen Stimmungen u. s. f. Und das geschieht durch das Alte Testament, in welchem wir nicht blos den reinen Monotheismus, vielmehr auch dessen Gegensatz, den Polytheismus, erblicken. Diese Darstellung der Religion in der Totalität ihrer Erscheinung würde unsere Bibel ohne das A. T. nicht darbieten, wogegen sie jetzt auf eine fast organische Weise vom Anfang bis zum Ende der Welt, von der Einheit Gottes mit dem Menschen zur Entzweiung des Menschen mit ihm und nach Entwicklung aller Versuche, welche der Mensch zur Wiedergewinnung der Einheit macht, zur Versöhnung des Menschen mit Gott durch Gott selbst Schritt vor Schritt fortgeht. Dies innere Verhältniß des Gesetzes zur Gnade, des Monotheismus zur christlichen Trinität, der Furcht als dem Anfang der Weisheit, zur Liebe als dem Ende der Weisheit, dies von der Idee constituirte Ineinandergreifen des A. und N. T. macht ihre Trennung unmöglich; nicht aber ist durch diese Identität die Erkenntniß ihres Unterschiedes für uns unmöglich gemacht, als wenn wir Jüdisches mit Christlichem verwechseln müßten, sondern wenn wir das N. T. im Lichte des A. erblicken und so seine Bedeutung vollkommen würdigen können, so vermögen wir auch das A. T. im Lichte des N. zu sehen und den Mangel einer solchen Religionsgestaltung zu begreifen.

Die zweite Hälfte des Hauptstückes vom Bestehen der Kirche entwickelt das Wandelbare, was ihr vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt zukommt. Diese Auseinandersetzung zeichnet sich durch eine lobenswerthe Dialektik aus. Schleiermacher zeigt, wie die Mehrheit der sichtbaren Kirche die Einheit der unsichtbaren nicht vernichtet; wie keine Trennung der sichtbaren

Kirche eine absolut fixe, sondern nur eine vorübergehende ist; wie aller Irrthum der Kirche fort und fort die berichtigende Kraft der Wahrheit hervorlockt, welche seinen Trug wieder aufhebt; — er zeigt also, daß die Einheit und Wahrheit der Kirche, d. h. ihre Unsichtbarkeit, in der Getheiltheit und im Irrthum der sichtbaren Kirche sich verwirklicht.

Aber das folgende Hauptstück, von der Vollendung der Kirche, beschneidet dieser Wirklichkeit die Flügel wieder so sehr, daß man ihr fast gram werden sollte, denn gleich §. 157. heißt es: „Da die Kirche in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: so hat die Darstellung ihres vollendeten Zustandes unmittelbar nur den Nutzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen." Hier fällt Schleiermacher in die Approximationstheorie zurück. Die Kirche soll sein, was sie nicht ist. Ihre Realität, gegen ihren Begriff gehalten, ist nur eine provisorische. Da nun aber die Kirche doch das bestimmte Dasein der Religion ist, so fällt das Ungenügende ihres Zustandes auch auf diese zurück. Wie langweilig, muß man gestehen, ist doch das religiöse Leben, wie weit steht es dem weltlichen nach! Dies gibt wirklichen Genuß, verspricht nicht blos, ihn nach und nach, man weiß nicht wo, wie und wann zu geben. Aber das Dasein der Kirche ist ihrer Idee immer inadäquat. Heißt das etwas Anderes, als: sie ist nicht Kirche? Und dann, wie unklug ist doch Gott, für die Vollendung seiner Kirche, in deren Cultur nach §. 164., alle seine Sorge sich concentrirt, sich so durch die übrige Organisation der Welt die Hände zu binden, denn die Menschen werden immer — zum wenigsten ist es wahrscheinlich — sie werden immer als Kinder, also als geistig Unmündige, in denen die Fürsichthätigkeit des Fleisches der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Sünde zeugend voraneilt, geboren werden, nicht, wie vielleicht der erste Adam, sich leiblich und geistig fertig im Grase finden, oder, wie Jesus, von Gott mit einem potenzirten Gottesbewußtsein, vom ersten Augenblick an, versehen werden. Wollte man also auch annehmen, daß einst (!) alle zugleichlebenden zur Vernunft gelangten Menschen Christen wären, so würden doch die kleinen

Kinder trotz der Taufe noch keine Christen sein, sondern für sie bedürfte es immer von Neuem der Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung und deswegen kann die Kirche nie vollendet sein.

Ferner soll in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten sein und hieraus (dieser Grund scheint uns sehr künstlich) den Christen die Tendenz entstehen, den Zustand nach dem Tode sich vorzustellen. Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht könne beigelegt werden. Diese Meinung würde Schleiermacher nicht haben, wenn er die dialektische Natur der Idee fester gehalten hätte, durch welche sie die Gegensätze, welche sie in sich erzeugt, auch durch sich selbst überwindet; die Vielheit durch die Einheit, den Irrthum durch die Wahrheit, das Unheilige durch das Heilige. Statt also zu erkennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee d. h. die Verendlichung der Idee selbst, aus der erscheinenden Welt in ein undurchschauetes und zweifelhaftes Jenseits nur eine Abstraction unseres Bewußtseins ist, geht Schleiermacher halb und halb auf dieselbe ein und stellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf, als ein Sein, welches sich zwar verwirklichen sollte, was aber die Entwicklung seiner Wirklichkeit nie erreicht, sie vielmehr in eine unabsehbare Weite der Zukunft zu verfolgen hat; wie wünschenswerth es sei, wie sehr Gott und den Menschen darum zu thun sei, immer bleibt das Dasein der Kirche ihrem Begriff unangemessen. Allein die Sache ist auch wirklich schwierig und gehört zu den Puncten, auf welchen das verständige Denken mit dem vorstellenden Bewußtsein in den härtesten Zwist geräth; ähnlich wie bei der Zeugung Christi durch den heiligen Geist, bei der Himmelfahrt Christi, bei den Engeln u. s. w. Das Vorstellen will die sinnliche, in Raum und Zeit auseinandergefaltete Färbung nicht wissen; das Denken, hinstrebend zur

Allgemeinheit und Nothwendigkeit, will, wenn es keinen allgemeinen an und für sich nothwendigen Inhalt daraus epitomiren kann, nichts von dem ansprechenden Schein der Vorstellungen wissen und verweis't sie in das Gebiet der Phantasie und Kunst. Bei der Eschatologie findet sich die Dogmatik am lebhaftesten in diesen Conflict versetzt, weil sie wesentliche Bestimmungen des Geistes als noch nicht existirend behandeln soll, und doch als Wissenschaft den Standpunct nicht aufgeben kann, daß alles dem Geist Wesentliche oder Alles, wodurch er eben Geist ist, immer und darum auch jetzt schon existiren müsse. Es muß das Interesse des Geistes sein, sich in seinem Wesen von der Zeit unabhängig zu machen; die Eschatologie wird daher im Glanz des Colorits ihrer Vorstellungen durch das ätzende Gas des immateriellen Denkens absolut abgeschwächt. Die Auffassung der Eschatologie, welche vom Princip eines abstracten Denkens ausgeht, verhält sich jedoch nur negativ und verwirft, wie sie nicht anders kann, mehr oder weniger aufrichtig Alles, was die Kirche von der Wiederkunft Christi, dem jüngsten Gericht u. s. w. lehrt. — Schleiermacher verwirft diese Dogmen nicht geradezu, weiß aber das Bewußtsein darüber irre zu machen, wie es denn eigentlich mit ihnen beschaffen sei. So wirft er nun Historisches und Speculatives durcheinander, die Reden Christi, die Erwartungen der Apostel, frühere Ansichten der Juden, spätere Lehren der christlichen Kirche, psychologische Vermuthungen, z. B. daß unsere Erinnerungen von den Organen desselben Leibes abhängig seien, daß die Seelen der Weiber auch im künftigen Leben doch wohl anders organisirt sein dürften, als die der Männer und Aehnliches, was aufzuführen zu weitläuftig sein möchte. Hätte er sich doch statt dessen mehr auf den positiven und allgemeinen Gehalt dieser Vorstellungen eingelassen und zu rechtfertigen gesucht, welche Gedanken die Kirche in ihnen niedergelegt hat. Indem ich diese Worte niederschreibe, höre ich schon mit einer gewissen Verdrießlichkeit den Einwurf machen, wie diese Rechtfertigung der dogmatischen Vorstellungen durch den Begriff ein ganz leeres Kunststück der Hegel'schen Dialektik sei, vermöge welcher am Ende doch ganz andere Dinge herausgebracht würden, als in der kirchlichen Lehre enthal-

ten seien; daher sei dies ein rein illusorisches Verfahren; zwar sähe es ganz so aus, als bliebe man bei dem Glauben der Kirche, im Grunde aber laure der Hegel'sche Pantheismus dahinter, der den Schein der Orthodoxie nur wegen der ungemeinen Nützlichkeit für kirchliche und politische Legitimität als Ueberwurf geschickt und klug um sich thue. Denn wäre der Begriff der Unsterblichkeit an sich der, daß der Mensch nach Marheineke mit dem göttlichen Geist sich versöhnt wisse und dem gemäß lebe — wo sei da eine sichere Spur vom Fortleben der eigenthümlichen Persönlichkeit nach dem Tode? Ferner, wenn die Wiederkunft Christi zum Gericht darin bestehen soll, daß jeder Christ seines Verhaltens zu ihm, dem Gottmenschen, sich selbst bewußt wird und durch seine Anschauung sich entweder erhoben oder niedergeworfen fühlt — wo bleibe da eine Erscheinung Christi auf dem Thron der Wolken, umkränzt von den Schaaren der Auserwählten und der Engel? Und hiemit zusammenhängend sei denn auch des Fleisches Auferstehung (wie doch selbst von den Muhamedanern geglaubt werde) nicht so zu verstehen, daß wirklich jeder Mensch denselbigen Leib wieder bekomme, den er einst vor seinem Tode hatte, sondern so, daß durch die geistige Wiedergeburt des Menschen hier schon ein anderes Verhältniß desselben zu seiner Natürlichkeit überhaupt eintrete, wie der Apostel Paulus von einem Absterben des alten und Auferstehen des neuen Menschen und wie Christus davon spricht, daß, welcher das Leben um seinetwillen verliere, es gewinnen werde? Endlich die Scheidung aller Geister in gute und böse, selige und verdammte, sei dann nicht abhängig von einem besonderen, in einer bestimmten Frist sich offenbarenden richterlichen Act Christi, sondern laufe darauf hinaus, daß jeder Geist hier schon durch die qualitative Bestimmtheit seines freigelassenen Thuns, ob es gut oder böse, dem Himmel oder der Hölle verfalle? Also sei auch offenbar in dieser Theorie das Gute dem Himmel, das Böse der Hölle gleichgesetzt und nicht erst künftig einmal würden die Schaafe von den Böcken getrennt werden, um entweder einzugehen in ihres Herrn Freude, oder an den dunkeln Ort geworfen zu werden, wo Heulen sein wird und Zähnklappen? Mit Einem Wort, Alles, was man als ein der Gegenwart Jenseitiges, als ein Zukünftiges vorstelle, höre, als

ein ewiges Moment der Idee erfaßt, schlechthin auf, eine solche unbestimmte Ferne zu besitzen und trete in die unmittelbare Gegenwart des Lebens ein. Daß eine Erscheinung Christi in den Wolken des Himmels, daß Posaunenschall, der zum Gerichte ruft, daß ein Hervorgehen der Todten aus ihren Gräbern, daß die Trennung der Guten und Bösen in eine verschiedene Localität, Vorstellungen sind, das wird so leicht Niemand leugnen. Haben sie aber auch Realität? Ist in der Vorstellung an sich ein unzerstörbarer Gedanke, so daß die Kritik der Vorstellung, ihre rationale Exegese, nur die Psyche des Begriffs frei macht, der sich in ihre Form hüllen mußte, um der Durchschnittsbildung der Intelligenz, die auf dem Standpunct des Vorstellens steht, zugänglich und geläufig zu werden, so daß zwischen den Gedanken und Vorstellungen eine symbolische Homogeneität stattfindet? Lassen sich also in ihnen Gedanken finden, welche absolute Bestimmungen der Idee sind? Schleiermacher hüllt diese Beantwortung in tausend kleine Bedenklichkeiten ein, so daß man wirklich nicht recht dahinter kommen kann, was seine eigentliche Herzensmeinung angeht. Wir bemerken, unbekümmert um jenen faden Vorwurf, Hegel'sche Philosopheme mit einem Gespinnst orthodoxer Dogmen zu verkleiden, zu dem schon Gesagten nur noch dies, daß, wenn die Verwirklichung jener Vorstellungen, deren Mittelpunct unstreitig die Kritik des Guten und Bösen ist, von der Zeit abhängig wäre, des Geistes eigene Unendlichkeit von ihm entäußert und absolut an die Erscheinung gebunden wäre, wogegen Christus so deutlich sagt: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben und wer nicht an mich glaubt, der ist schon gerichtet. Besteht denn nicht die stete Bewegung des Geistes in der Auflösung des Scheines, als ob Zeit und Raum, als ob die Natur eine Macht über den Geist wäre, besteht sie nicht in einem strengen Scheiden des Bösen vom Guten, in einer Vernichtung von jenem und Bestätigung von diesem? Sollten wir diese Bestimmungen des Geistes mit vollem Ernst in die Zukunft verlegen, sollten wir ihre Realität von unserm Bewußtsein ausschließen, was wäre der Inhalt unserer Geschichte? Müßten wir uns nicht beständig von der Erde wegsehnen und nur mit halben Sinnen auf ihr verweilen, da die Nothwendigkeit unse-

res Geistes ihrer Wirklichkeit entbehren würde? Eine widrige Ohnmacht, wodurch das Leben überlästig werden würde.

Was Schleiermacher im dritten Abschnitt dieses zweiten Theiles von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen, von der Liebe und Weisheit und davon sagt, daß die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche Gegenstand der göttlichen Weltregierung sei, wollen wir uns gern gefallen lassen und beiläufig nur die Auffassung des Weltganzen als eines Kunstwerkes, so wie Gottes, als eines Künstlers als etwas geziert tadeln. Wie auf Schleiermachers Darstellung der Kirche das Fichtesche Naturrecht, so mag auf diese Fassung seine Berührung mit der Schlegelschen Aesthetik eingewirkt haben, die sich in diesem Punct mit Leibnitzischen Ideen, welche bei Schleiermacher so oft vorschlagen, recht wohl vertrug. — Desto mehr Einspruch hätten wir gegen den Schluß des Ganzen zu thun, in welchem Schleiermacher seine Auffassung der göttlichen Trinität darlegt. Schon daß er für Dreieinigkeit Dreiheit sagt und damit das nur numerische Verhalten andeutet, könnte zum Tadel reizen; ferner könnte man sich darüber wundern, daß er es wunderbar finde (S. 590.), wie gerade das Dogma von der Trinität sich seit seiner ersten Stabilität so sehr gleich geblieben sei, man könnte ihm außerdem nachweisen, wie die Identität, welche er S. 581. zwischen seiner combinatorischen Zusammenfassung mehrer Aussagen des christlichen Selbstbewußtseins und zwischen der kirchlichen Trinitätslehre herauszuklauben sucht, nur eine scheinbare sei und deshalb besonders den §. 171. selbst gegen ihn anführen, welcher so lautet: „Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den anderen gleich; wir vermögen aber weder das eine, noch das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen oder umgekehrt;" wir könnten Schleiermacher die S. 588. geäußerte Erwartung, daß das Dogma von der Trinität durch eine neue auf die ersten Anfänge zurückgehende Bearbeitung eine ganz andere Gestaltung empfangen werde, zu widerlegen suchen u. s. w.,

allein wir glauben im Lauf unserer Beurtheilung die wichtigsten Puncte dieses Dogma's in Bezug auf Schleiermachers Glaubenslehre bereits berührt zu haben und wegen des Begriffs der Trinität selbst ihn auf die Lehre der Kirche zurückweisen zu können, denn eine Verweisung auf die Expositionen berühmter Kirchenlehrer oder gar eine Auseinandersetzung des Recensenten hierüber würde Schleiermacher nach dem alle Speculation bei Seite schiebenden Zusatz zu §. 170. nicht anerkennen; obschon er selbst die Trinität verwirft, nicht, weil er sie nicht glauben, sondern weil er sie nicht denken kann, gerade umgekehrt wie Anselmus, aus welchem er das **credo, ut intelligam** als epigrammatische Bezeichnung seines Standpunctes zwar zum Motto genommen hat, seine Entwicklung der Trinität aber, S. 580., auf sich beruhen läßt. Die Hauptsache wäre, Schleiermacher zu zeigen, daß er den Begriff des Geistes zwar erstrebt, aber nicht erreicht hat. Er ist immer in die eine oder andere Seite dieses Begriffs zurückgefallen, ohne sie in ihrer Wahrheit, in ihrer concreten Identität zusammen zu begreifen. In der Theologie verfällt er dem Moment der Allgemeinheit, der Substantialität, also dem Spinozismus; in der Christologie verfällt er der Einzelheit, der Subjectivität, also dem Fichtianismus. In der Lehre vom Geist als dem Princip der Kirche (wodurch Sohn und Vater erst ihre volle Beleuchtung empfangen) bringt er es daher einerseits nur zu einer Gemeinsamkeit der Individuen, die er Geist nennt, andererseits zu einem psychologischen Einfluß von der Vorstellung der Persönlichkeit Christi, die er Wiedergeburt nennt. Consequent muß ihm also die Trinität ein bloßes Aggregat von Bestimmungen sein, ein Product des reflectirenden Verstandes, der sich durch sich selbst widerlegen mußte.

Statt einer solchen fruchtlosen Polemik wollen wir schließlich die Hauptmomente der ganzen Schleiermacher'schen Ansicht noch einmal zusammenstellen. 1) Alle Erkenntniß der Religion geht von der Beobachtung unseres Gefühles aus. Gott kann daher von uns nicht als Subject an und für sich betrachtet werden, denn in unserer Selbsterfahrung haben wir direct nur mit uns,

mit Gott aber nur indirect zu thun. Finden wir nun in uns Momente, welche wir nicht von uns und dem Endlichen überhaupt unmittelbar ableiten können, so müssen wir diese als Wirkungen eines Wesens setzen, welches selbst von dem Endlichen nicht afficirt wird. Den eigenthümlichen Inhalt solcher Erregungen können wir der allgemeinen göttlichen Ursächlichkeit als eine ihrer Eigenschaften beilegen, müssen aber dabei erwägen, daß nur für uns das Prädicat etwas besonderes ausdrückt, nicht für Gott, der, über allen Gegensatz hinaus, das allein sich selbst bestimmende, ewige, allmächtige, allgegenwärtige und allwissende Wesen ist, welches die Welt erschafft und sie schlechthin bestimmt. — 2) Gott ist unendlich, die Welt aber endlich. Der Mensch als ein Theil der Welt ist endlich und weiß um diese Endlichkeit im Gegensatz zur göttlichen Unendlichkeit. Daher fühlt er sich abhängig von Gott und muß sich die Aufgabe stellen, das Gefühl seiner eigenen Nichtigkeit in Beziehung auf Gottes absolute Macht beständig wach in sich zu halten. Da er nun ein Theil der Welt, also unmittelbar mit ihr verbunden ist, so muß er, will er sich zur religiösen Virtuosität ausbilden, sein Weltbewußtsein unaufhörlich in sein Gottesbewußtsein verflüchtigen. Dies würde aber ohne das Gefühl der Endlichkeit gar nicht sein, weshalb dem Menschen die Welt das Mittel zur Realisirung der Religion wird, indem er, von ihr abstrahirend, zum Bewußtsein von Gott sich erhebt. Ohne ein solches Negiren ist er sündlich, aber durch dasselbe nähert er sich Gott. — 3) Nothwendig schwankt also der Mensch zwischen einem Vertiefen in das Endliche und Unendliche hin und her. Da er aber von Gott sich absolut abhängig fühlen soll, so schafft Gott einen Menschen, der sich Gottes in allen Momenten seines Lebens auf gleiche Weise bewußt ist. Dieser wunderbare Mensch, mit welchem die Schöpfung der Welt erst wahrhaft beschlossen und aller Widerspruch in ihr gelöst ist, theilt den anderen Menschen sein Bewußtsein mit. Freilich ist er specifisch ein ganz anderer als sie, aber nichts desto weniger, da er auch Mensch war, geht seine Unsündlichkeit und Vollkommenheit auf sie über. Alle, welche so glücklich sind, daß ihre Stellung in der Welt sie zur Aufnahme jener Mittheilung fördert, werden durch größere Reinheit

und Stätigkeit ihres Gottesbewußtseins vollkommner und unsündlicher. Da sie ihren Zustand von Einem und demselben ableiten, so befinden sie sich in einer gewissen Einheit unter einander, welche man ihren Geist nennen kann. Der Complexus aller Einzelnen, welche auf diese Weise ein gekräftigtes Gottesbewußtsein erlangen, ist die Kirche. Aber wenn auch diese Menschen durch Christi Vermittelung immer mehr in eine unmittelbare Abhängigkeit von Gott treten, so bleiben sie doch immer Menschen. So unsündlich, vollkommen und selig wie jener Einzige, in welchem das Gottesbewußtsein so ununterbrochen und so intensiv war, daß man es eigentliches Sein Gottes in ihm nennen kann, so werden sie nie, weshalb nur ein allmäliges Annahen zu dem vorgesteckten Ziele übrig bleibt. Die höchste Aufgabe, der Zweck alles Lebens wird zum Ideal, in dessen Begriff die Wirklichkeit nie aufgeht. Wir können unsern mannigfachen Zweifel hierüber nicht lösen und müssen uns mit der Hoffnung trösten, daß Gottes Weisheit seiner Liebe schon werde genugzuthun wissen. Die göttliche Dreieinigkeit heißt besser Dreiheit, weil nur einige Hauptpuncte des Glaubens in diesem Dogma von unserm Verstande äußerlich zusammengefaßt werden. Denn Christus war ja mit einem so kräftigen Gottesbewußtsein von Gott begabt, daß wir uns genöthigt sahen, ihm ein eigentliches Sein Gottes in ihm zuzuschreiben und diejenigen, welche durch die Predigt von dem Eindruck seiner Persönlichkeit ergriffen werden, finden sich in ihrem Abhängigkeitsgefühl doch eben durch ihn gesteigert, weswegen diese Identität der göttliche Geist genannt werden kann, wie wir immer zu thun pflegen, wo bei Mehren im Denken und Handeln etwas Gemeinsames erscheint. In sofern also ist der Geist der Kirche nicht uneigentlich, sondern wirklich göttlich — doch Gott ist er nicht, gerade wie Gott zwar auch in Christo war — Christus aber nicht Gott ist. Denn Gott ist nur Gott selbst. —

Dies dünken uns die wesentlichsten Bestimmungen eines Systems zu sein, welches durch den Kampf des Dogmatischen mit dem Skeptischen, des unmittelbaren Gefühls und der Reflexion des Verstandes höchst eigenthümlich ist und dem wegen seines scharfsinnigen Details besonders, was tausendfache Anregungen

enthält, bei den Theologen ein noch viel tieferes Studium zu wünschen wäre, als ihm bisher zu Theil geworden ist.

Da das Princip der Schleiermacher'schen Dogmatik ein subjectives ist, so mußte der Conflict desselben mit dem objectiven Charakter der Kirche auch auf besondere Weise zur Erscheinung kommen. Dies geschah in dem Streit, worin er sich 1831 mit seinen Freunden, dem verstorbenen D. v. Cölln und dem Herrn D. Schulz in Breslau verwickelte. Die Union der Lutherschen und reformirten Kirche hatte eigentlich den ersten Grund dazu gelegt, weil die Feier der Augsburgischen Confession 1830 damit in sofern in Widerspruch zu stehen schien, als die Augsburgische Confession ursprünglich nur der Einen Kirche, nicht beiden zugleich angehört. Die alte Frage nach der Bedeutung kirchlicher Symbole, nach ihrer Auctorität, nach der Befugniß der Kirche, andere, ihrem Bildungszustande gemäße Symbole zu schaffen u. s. f. erneute sich hierbei. Schleiermacher verrieth dabei auf der einen Seite eben so viel edle Freisinnigkeit, als auf der andern Unbestimmtheit, ja Verworrenheit, wie er die Idee der Kirche zur geschichtlichen Erscheinung derselben ansehen solle. Dadurch wurde er bloß gestellt. Alle Entschuldigungen seiner Freunde können die Thatsache dieser aus seinem Standpuncte des Gefühls fast nothwendigen Verirrung nur mildern, nicht aufheben. Schleiermacher schrieb in den Ullmann — Umbreitschen Studien 1831, Hft. I., an seine Freunde und sie antworteten in einer eigenen Broschüre, welche zu Leipzig 1831, 8. erschien.

Die protestantische Kirche war innerhalb der katholischen als die Seite der Opposition in ihr herangewachsen. Reif geworden, schied diese Entgegensetzung durch ihre positive Kraft zu einer eigenen kirchlichen Gestaltung aus. Es ist ein natürliches Gefühl des Menschen, daß er die Zeit, in welcher er eine bedeutende Krisis seiner Bildung durchlebt hat, für seine Erinnerung zu fixiren trachtet. Alles jenseits derselben Liegende sieht er von

dem

dem frisch gewonnenen Standpunct aus nur als Vorbereitung zu ihm, als dessen Werden an, was erst in seinem fertig gewordenen Dasein wahrhaften Werth für ihn empfangen habe. Das ächte Leben, worin er sich selbst wieder erkennt, was er ohne Einschränkung das seinige heißt, liegt ihm also diesseits eines solchen Zeitpunctes. Aus diesem Bedürfniß gehen die neuen Aeren hervor, welche die Zeit eines specifisch sich abschließenden Geistes bezeichnen, der unaufhörlich, um sich das Bewußtsein seiner Consequenz zu verschaffen, auf den Anfang seiner Bestimmtheit zurückeilt, weil er in ihm den Maaßstab seines Wesens besitzt. So hat die Lutherische Kirche, wenn auch nicht aller Orten, 1630, 1730, 1830 das Andenken an die feierliche Uebergabe des Augsburger Bekenntnisses 1530 erneuet, weil in diesem Jahr alles Dasjenige, was 1517 und späterhin noch vorerst die Sache von Einzelnen zu sein schien, vollständig als die gemeinsame Sache der Fürsten und Städte zur Sprache gebracht wurde.

Allein es ist keine Frage, daß wir das Fest in einer ganz anderen Stellung, als unsere Vorfahren gefeiert haben, sowohl in Rücksicht auf die katholische, als in Rücksicht auf die reformirte Kirche. Denn in ersterer Hinsicht ist alle Gefahr verschwunden; die Gewißheit von der Nothwendigkeit des Protestantismus hat sich historisch bewährt, so sehr, daß die katholische Kirche jetzt sogar bedrängt scheint. In der anderen Beziehung ist die Entzweiung der reformirten und Lutherischen Kirche ziemlich erloschen, so daß die furchtbaren Worte, Calvinismus, Zwinglianismus, Synergismus u. s. w. ihre bannende Kraft verloren haben. Wir sagen absichtlich, die Entzweiung der Kirchen sei erloschen, denn der Unterschied beider in dem ganzen Typus der Gemeinen existirt unstreitig noch an vielen Orten, selbst wo die Union anerkannt ist. Er ist aber so sehr in die Gewohnheit zurückgedrängt, die Gesinnung selbst ist im Durchschnitt so wenig polemisch, daß eben dies Unbewußtsein der Differenz die unmittelbare Grundlage zur Vereinigung beider Kirchen ausmacht. Wenn daher im vorigen Jahrhundert die irenischen Versuche, an denen auch Leibnitz so großen Antheil nahm, die Einigung der verschiedenen Kirchen erst als Postulat hinstellten, so darf man behaupten, daß gegenwärtig

die theoretische Forderung bereits praktisch durchgeführt ist, daß wenigstens die reformirte und Lutherische Kirche in der That einander nicht mehr entgegenstehen. Die Union ist deswegen das Ergebniß einer abgelaufenen Bildung, nicht das einseitige Werk monarchischer Willkür; sie mußte eintreten, nachdem das Verständige der reformirten Kirche in der vorzugsweise sogenannten Aufklärung, das Empfindungsvolle, dem Bildlichen Zugeneigte der Lutherischen, in ihren separatistischen Secten seinen Gipfel erreicht hatte. Das Jahr 1817 bot eine bequeme Situation, die Nichtigkeit des bis dahin noch formell bestandenen Unterschiedes öffentlich zu erklären.

In der Deutsch-protestantischen Kirche ist die Union zum Theil zu Stande gebracht, aber erst äußerlich; vollkommen kann man sie noch nicht nennen. Die starre Scheidung der Lutherischen und reformirten Gemeinen hat aufgehört und an die Stelle der früherhin mehr üblichen Parteinamen ist die Benennung der Evangelischen Kirche eigends in der Bedeutung aufgekommen, um die ausgesprochene Einheit auch nach Außen hin erkennen zu lassen. Anfangs fanden sich im Ritus, z. B. über den Gebrauch des Brodes und der Oblate, noch allerlei Abweichungen, welche aber bald für unwesentlich anerkannt wurden und nur das Dogma von dem Abendmahl selbst, wie das von der Prädestination sind die tiefen noch nicht ganz gelösten dogmatischen Differenzpuncte. Selbst dem Lutherthum ausschließend ergebene Männer, wie Steffens, erkennen das Vernünftige der Union an. Was hat uns Steffens in seiner interessanten Schrift, wie er wieder ein Lutheraner geworden und was ihm das Lutherthum sei, anders gesagt, als daß das Eigenthümliche die Freiheit haben müsse, zu existiren, und daß er deswegen, da er einmal Lutheraner sei, es auch bleiben wolle? Den meisten Lesern wird wahrscheinlich die Erzählung von seinen Knabenjahren, wie der fromme Sinn einer liebevollen Mutter ihn zur Religion geleitet, am anziehendsten gewesen sein. Auch nimmt sie den größten Theil des Büchleins ein. Zu einer strengeren Auseinandersetzung des Dogma's und der Verfassung der Kirche wird zwar Miene gemacht, allein es kommt nicht

recht dazu und Steffens selbst, dem Impuls seiner Begeisterung für das Ganze der Menschheit folgend, scheint einen größeren Nachdruck auf die allgemeinen Bemerkungen zu legen, welche er über den Charakter unserer Zeit, über die Aristokratie der Geistreichen in ihr und andere Dinge macht, als daß er den Controverspunct scharf festhielte; die Gemeine wenigstens, deren Apologie er eigentlich als Glied derselben übernommen hat, dürfte sich eher vernachlässigt, als ihrem Standpunct nach hervorgehoben finden.

Die wahre Entzweiung der protestantischen Kirche scheint im Grunde jetzt auf den Gegensatz des Pietismus und Rationalismus sich zu beschränken, denn in dieser Beziehung existirt gegenwärtig in Deutschland eine so durchgreifende Bestimmtheit, daß gegen sie gehalten der Unterschied des Lutherischen und Reformirten ganz in Schatten tritt. Indem dieser Gegensatz auf beiden Seiten Subjectivität zum Princip macht, weil der Pietist das knechtische Verhalten zu Gott, seinem Herrn, für christliche Freiheit ausgibt und weil der Rationalist von dem Glauben an die Wirklichkeit seiner Privatvernunft, an die Unfehlbarkeit seines Verstandes, sich nicht losmachen kann, war es ein glücklicher Gedanke, der Kirchlichkeit durch eine dem Historischen des Christenthums sich anschließende Agende wieder aufzuhelfen, um einerseits die Willkür des abstracten Gedankens, die bis zur höchsten Seichtigkeit hier und da ausschweifende Frechheit des subjectiven, allem kirchlichen Glauben hochmüthig entfremdeten Raisonnements wieder zu den objectiven Bestimmungen der Kirche zurück zu gewöhnen, und um andrerseits damit den Pietisten den hauptsächlichsten Vorwand zur Rechtfertigung ihrer Conventikel zu nehmen, als wenn sie in den Kirchen gar keine Spur des Christlichen, nur eine dürre Tugendlehre ohne erregende Kraft anträfen. Mit diesem Streben, einer Atomistik der protestantischen Kirche entgegenzuarbeiten, zum mindesten durch eine Identität des Cultus den Begriff der kirchlichen Einheit wieder zu erwecken, fiel die Angelegenheit der Union zusammen, weil offenbar die aus dem bestandenen Unterschiede zur Einheit übergegangene Kirche einer eigenthümlichen Form der Darstellung benöthigt war. Diese Nothwendigkeit, über welche sich Viele vielleicht nicht einmal

recht deutlich geworden sind, ist unstreitig der Grund, weshalb die Agende mit einer gegen die anfängliche Erwartung so großen Majorität und in so kurzer Zeit angenommen wurde.

Als nun im Jahre 1830 die Uebergabe der Augsburgischen Confession bei uns wieder gefeiert werden sollte, erklärten die Herrn v. Cölln und Schulz in Breslau, daß sie, als der Union zugethan, diese Feier entweder für inconsequent oder für Heuchelei hielten: für Heuchelei, in sofern Niemand mehr mit dem Inhalt der Augsburgischen Confession aufrichtig zusammenstimme und die Kirche in einem Zustande der Auflösung sich befinde; für Inconsequenz, in sofern die vollzogene Union es unmöglich mache, jetzt noch über einen Act sich zu freuen, durch welchen besonders die Lutherische Kirche von der reformirten sich geschieden habe. Als eine specielle Erklärung über ihr Verhalten zur bevorstehenden Feier wurde diese Alternative höheren Orts zugelassen; außerdem aber, in der Ueberzeugung, durch ihre freimüthige Aeußerung die Reinheit ihres Gewissens bewahrt zu haben, begingen die Herrn die Inconsequenz, das Fest mit zu feiern. Auf eine Schrift, worin sie selbst dies erzählten, erwiderte Schleiermacher mit einem in vieler Hinsicht äußerst merkwürdigen Sendschreiben, was v. Cölln und Schulz zu beantworten nicht wohl Umgang haben konnten. Sie haben es beide in demselben Sinne gethan und weichen nur in der individuellen Ausführung von einander ab.

Was zunächst den Standpunct der Kirche überhaupt betrifft, so meint Schleiermacher, daß derselbe gar nicht der einer Auflösung sei; er sehe vielmehr in den Differenzen die weinige Gährung, aus der erst die rechte Veredlung hervorgehen werde; nur gehe der Proceß, der schon vor dreihundert Jahren im Gange, etwas langsam vor sich. Hierin stimmen wir Schleiermacher bei, in sofern er dadurch der Meinung widerstrebt, als wenn dem Protestantismus die Gefahr drohe, durch seine Regsamkeit gleich einer auf eine Platte geworfenen Quecksilbermasse in tausend Kügelchen auseinander zu laufen, und als wenn das Auflösen nicht eben dadurch geschehe, daß neue Bande geschlungen werden.

Durch die Hinweisung auf die Römische und Englische Kirche, wie in jener die abstracte Einheit jede Differenz sogleich als häretisch verfolge, wie in dieser umgekehrt jede auch geringe Abweichung sich sogleich eigensinnig in sich verschließe, erläutert er die Natur unserer Differenzen sehr gut. Können wir nun auch nicht die große Vollkommenheit, ein solches Wachsen des kirchlichen Gemeingeistes, in der Fülle, wie Schleiermacher S. 8. und 9., erblicken, so halten wir doch unseren Zustand gar nicht für einen entbehrlichen; mit leeren Klagen, mit verdrießlichen Rückblicken auf bessere, vergangene oder kommende Zeiten, mit fanatisch eiferndem Grimm gegen alle Gegenwart ist die Sache freilich nicht geschehen. Wir befinden uns gerade in dem Moment des Ueberganges zu einer anderen Gestaltung der Kirche, der eine so extreme Zerrissenheit, wie sie uns plagt, nothwendig macht. Allerdings können wir dies nur unbestimmt wissen; unsere Nachkommen werden aber schon einsehen, wie die kämpfenden Elemente unserer Zeit ihnen eine heitere Existenz bereitet haben, während uns vornehmlich der Genuß der Bitterkeit zufällt. — Eben so stimme ich Schleiermacher, S. 11 ff., in seiner Vertheidigung der Lehrfreiheit bei, wo er, in Uebereinstimmung mit dem Herrn v. Cölln und Schulz, und sie, wie sie selbst meinen, noch überbietend, mit Kurzem die Unmöglichkeit berührt, die Rationalisten, wie neulich versucht worden, wegen ihrer dogmatischen Ab- und Ausweichung von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen. — Hier kommen bereits starke Spuren der Stimmung vor, in welcher dieser Aufsatz von Schleiermacher geschrieben sein muß, besonders wo er, die Unduldsamkeit der Pietisten und ihr Dringen auf Excommunication der Rationalisten durch Nachfrage nach einem Theilungscontract persiflirend, S. 13. unwillig ausruft: „Was hilft es also, Papier bedrucken und die Gemüther aufregen um Nichts?" Das elende Libellen- und Haderunwesen unserer theologischen Literatur hatte ihn eben auf das Empfindlichste gereizt, die Sucht der pietistischen Partei, jeder Selbstständigkeit, welche nicht die Aegide ihres Buchstabens sucht, hemmend in den Weg zu treten, hatte ihn empört. So brennt er nun, engherziger Orthodoxie entgegen,

die Liberalität der Wissenschaft wie der Verfassung der Kirche überhaupt zu beschirmen; in diesem an sich lobenswürdigen Drange sind ihm denn auch Aeußerungen entfahren, welche man nicht gerade auf die Goldwage legen muß. Wir halten, was die Evangelische Kirchenzeitung darüber sagte, geradezu für übertrieben. Dennoch müssen wir mit ihr sowohl als mit den Herrn v. Cölln und Schulz darin übereinstimmen, daß die Grundsätze an sich, welche Schleiermacher aufstellt, nicht blos unrichtig, sondern auch, als realisirt gedacht, höchst verderblich sind. So sehr wir also menschlicher Weise Schleiermacher in Bezug auf die Stimmung, die ihn beherrschte, und die unstreitig in einem edlen Freiheitsgefühl ihren Ursprung hatte, entschuldigen wollen, so wenig können wir es doch billigen, daß er sich nicht mehr zusammengenommen, daß er nicht ruhiger die Sache überlegt und in seiner Animosität Dinge hingesagt hat, deren Unhaltbarkeit sonnenklar zu sein scheint.

Um jedoch alles Kleinliche der Discussion zu vermeiden, halten wir uns an die Hauptpuncte, welche Schleiermacher zur Sprache bringt. Sie bewegen sich sämmtlich um den Begriff des Symbolums. Er meint erstlich, daß bei der Feier der Augsburgischen Confession nicht das Symbol, sondern die That seiner Uebergabe gefeiert worden; zweitens, daß der Geistliche nicht auf ein Symbol verpflichtet werden; drittens, daß ein neues Symbol entweder nicht zu Stande kommen könne oder daß, wenn es doch zu Stande komme, der Geistliche es immerhin unterschreiben dürfe, wenn er auch nicht damit übereinstimme.

Der erste der Vergangenheit anheimfallende Punct, bei der Augsburgischen Confession das Werk und die That von einander zu trennen, wird von ihm dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß er die äußerliche Veranlassung ausschließend hervorhebt, die innere Begründung der Bekenntnißschrift aber wegläßt; die großen Herrn hätten Alles gern in einer möglichst kurzen Relation beisammen zu haben gewünscht, um sich leicht orientiren zu können, sagt er ganz oberflächlich; das falsche Geträtsch, die vielen Verläumdungen hätten durch eine

öffentliche Darlegung entwaffnet werden sollen; so hält er auch hier sich ganz nur an das Negative; an sich sei die Confession das unvollkommene Werk von Theologen, wie wir auch seien; so zeigt er, daß er keinen Begriff hat von demjenigen, was ein Dogma ist. Hiergegen haben die Herrn v. Cölln und Schulz mit Recht eingewandt, daß bei der That nicht von ihrem Inhalt abstrahirt werden könne, weil ja alsdann eine Menge Handlungen eine festliche Erinnerung von uns verlangen würden, in wiefern sich Offenheit, Besonnenheit, Muth bei ihrer Vollbringung gezeigt hätten, vielmehr eben so sehr die That der Uebergabe, als das, was übergeben worden, erhebe uns; ja, der Inhalt der Confession sei so wichtig, daß eigentlich nur in ihm die Bedeutung des Festes gesucht werden dürfe, wie auch fast von allen Geistlichen und im Extrem von Harms geschehen sei. Aber eben die Wichtigkeit des Inhalts sucht Schleiermacher darauf herab zu bringen, daß er nur das negative Abscheiden aus der Römischen Kirche und die positive Freiheit, die Schrift allein als Basis einer jeden Richtung des kirchlichen Lebens anzuerkennen, hervorkehrt. Daß die Confession einst eine bindende Gewalt übte, daß sie, wie die Geschichte unserer Kirche so deutlich zeigt, eine Norm ihres Glaubens war, verschwindet in seiner Betrachtung. Nun vertheidigen seine Gegner zwar den Werth der Confession als einer constitutiven Urkunde, sind jedoch mit Schleiermacher darin einstimmig, daß die Confession jetzt nicht mehr verbindend sein könne, weil die Kirche ganz andere Ueberzeugungen in sich nähre. — So sehr ich nun fast in Allem den Ansichten beistimme, welche sie über Lehrfreiheit, Sinn eines Symbols u. s. w. aussprechen, so sehe ich doch gar nicht ein, daß der Unterschied des Glaubens, der jetzt in der Kirche noch immer der geltende ist, so sehr von dem Glauben des reformatorischen Zeitalters abwiche, daß er nicht blos Unterschied, sondern Gegensatz und Widerspruch wäre. Wäre die Sache wirklich, wie jene sie darstellen, so bliebe mir der Jubel des Jahres 1830, der sich allenthalben an den Tag legte, unbegreiflich, denn er wäre entweder Verstellung oder Stumpfsinn gewesen, da man unmöglich über etwas Todtes,

dem Leben gar nicht mehr Angehöriges, sich tief und herzlich freuen kann; und wenn Einzelne sich zu einem so falschen Enthusiasmus überreden könnten, so ist schwer zu glauben, daß so viele Gemeinen, daß eine ganze Kirche solcher Selbsttäuschung fähig wäre. B. Cölln meint sogar, daß man lieber einen anderen, früheren Tag der Reformationsgeschichte, wo die Spaltung mit den Reformirten noch nicht so stark eclatirt war, zur Jubelfeier wählen solle. In jener Hinsicht nun geben wir zu bedenken, daß wir doch in Ermangelung eines allgemeinen Symbols für die unirte Kirche auf keine andere symbolische Schriften — denn die Autorität der Bibel gilt auch der Griechischen und Römischen Kirche — als auf die des sechszehnten Jahrhunderts und also auch auf die Augsburgische Confession zurückgehen müssen, wie ja auch Schleiermacher z. B. in seiner Evangelischen Glaubenslehre die **Confessio Augustana** beständig mit den übrigen symbolischen Schriften anführt, was er gar nicht nöthig gehabt hätte, wenn er entweder nur seinem Gefühl oder nur der Schrift hätte folgen wollen.

Der andere Punct greift in die Gegenwart ein, indem es sich darum handelt, ob eine Verpflichtung auf ein Symbol stattfinden solle oder nicht. Man kann auf diese Frage, wenn man den ganzen Charakter der Theologie Schleiermacher's erwägt, im Voraus eine Verneinung erwarten. Denn wo die subjective Freiheit mit steifem Nacken auf sich beharrt, und sich dem Objectiven starr entgegensetzt, da läßt sich nichts Anderes, als eine Verwerfung jeder Bestimmtheit denken, weil jede nicht als Position, nur als Negation der Freiheit genommen wird. Es ist merkwürdig, daß Schleiermacher bei allem Reichthum seines Geistes und bei aller Tüchtigkeit seines Handelns von einem objectiven Leben gar keinen rechten Begriff scheint fassen zu können; zuweilen scheint er mitten im Wesen des Geistes zu stehen; die Vernunft des Geschichtlichen hat ihn momentan überwunden; aber dann entzieht er sich wieder dem Allgemeinen und begibt sich in die Unbestimmtheit seiner inneren Erfahrung, in das Schwebende seiner Reflexionsdialektik zurück. Nur die Abneigung der Subjectivität, festen, in sich durch die Sache bestehenden d. h. objectiven

Bestimmungen sich anzuvertrauen und gegen deren Realität ihre Einbildungen und Gefühle aufzugeben, nur eine solche zur Gewohnheit und Manier gewordene Ansicht der Welt konnte Schleiermacher bewegen, die Natur des Symbols und das Verhältniß des Geistlichen zu ihm in einem solchen Grade zu verkennen, als hier geschehen ist. Seine Freunde lassen es sich angelegen sein, ihn zum Theil durch den Widerspruch mit seinen eigenen Behauptungen zurecht zu weisen und Schulz geht selbst so weit, daß er einen früheren und späteren Schleiermacher, vor und nach der Annahme der Agende unterscheidet.

Das Symbol ist das kurze und einfache Bekenntniß des Glaubens einer Kirche, dessen *Grundbestimmungen*, gleichsam das Alphabet einer heiligen Sprache, darin anzugeben sind. Die Kirche drückt darin aus, daß sie über den *Inhalt* ihres Glaubens ein *bestimmtes Bewußtsein* hat. Somit bezieht das Symbol sich zunächst auf die Kirche selbst. Aber indem die Kirche als geschichtliche Erscheinung *andere* Kirchen neben sich hat, bezieht sie sich auch auf diese, hat ein Verhältniß zu ihnen und muß, ihrer Identität mit sich halber, den *Unterschied* von ihnen bezeichnen. Nun könnte man die geschichtliche Existenz von Symbolen, wie Schleiermacher thut, als ein bloßes Werk der Noth ansehen, ihre *Nothwendigkeit* an und für sich aber leugnen, zumal wir nur die Bibel als Gottes unmittelbare Offenbarung, die Symbole aber nur als ein unter dem Beistand des heiligen Geistes vollbrachtes Menschenwerk, nicht als inspirirt anzusehen gewohnt sind. Nach unserer Ansicht liegt gerade darin der Zweck und der Werth eines Symbols, daß aus ihm ersichtlich ist, in welcher Weise einem bestimmten Kreise der Bildung die allgemeine religiöse Weltanschauung sich fixirt hat; aus diesem Grunde halten wir es auch für nothwendig, weil es nicht nur die *wesentliche Einheit* der Kirche, sondern auch den *eigenthümlichen* Charakter gerade *dieser* Einheit ausdrückt. Hervorgerufen ist diese Nothwendigkeit dadurch, daß die christliche Kirche als die des freien Geistes ihre Einheit nur verwirklicht, indem sie zugleich in die Unterschiede der Einheit auseinandergeht. In der ursprünglichen Bildung der Kirche

konnten die Differenzen noch nicht so entschieden hervorragen, weshalb die damals abgefaßten Symbole, das Nicänische, Athanasianische u. a. auch ein allgemeines Ansehen haben. Späterhin aber entwickelte sich das Leben der Kirche in großen Gegensätzen, von denen der eine immer auf den anderen reflectiren und seine Controverse in klaren Sätzen darlegen mußte. Ist daher die heilige Schrift stets sich selbst gleich, so ist das Symbol allerdings beweglich; es ist nicht, wie die Evangelien, Erinnerung, nicht, wie die apostolischen Briefe, gelegentlicher Erguß des frommen Bewußtseins, sondern auf die Fassung des Ewigen für die Erkenntniß gerichtet; es ist in seiner Form so bestimmt als möglich, aber es ist keineswegs auf immer unveränderlich, weil es den Glauben in der Bildung seines Bewußtseins begleitet, indem es den Inhalt der weitläufigen, vielsinnigen und vielgestaltigen biblischen Schriften in eine schlichte Zusammenfassung zu concentriren bemüht ist, damit die wichtigsten Puncte des Glaubens keinem Hin und Her der schlüpfrigen Exegese überlassen seien. Denn steht auch die Freiheit der Schriftforschung und Schriftdeutung bei uns einem Jeden zu, da wir keine Laien mehr im Gegensatz zu einem ausschließlich theologisch gebildeten, in der Schrift unterrichteten Klerus haben, so muß doch der Gesammtorganismus der Gemeine eine Einheit haben, welche durch alle Unterschiede der intellectuellen Bildung der verschiedenen Gemeinemitglieder eben so hindurchgreift, wie sie auch die dogmatische Identität der mannichfaltigen biblischen Bücher mit Einem Schlage angibt. Und diese Einheit gewährt das Symbol. Ist es nun an sich, um dem particulären kirchlichen Leben das leitende Princip sicher zu stellen und die Grundbestimmungen des Glaubens allem Gezänk des gelehrten und raisonnirenden Verstandes zu entreißen, diesem seinem Begriffe nach, als Regula fidei vernünftig und ist es bei der Art und Weise der Entwicklung der christlichen Kirche, wie ihre ganze Geschichte beweist, unausweichlich, so werden wir wohl bekennen müssen, daß das Symbol Zeichen eines gediegenen Gemeinlebens ist. Da nun der Geistliche in Verhältniß zur Gemeine nichts Anderes als das Organ ist, durch welches sie ihren Geist für sich ausgesprochen wissen will, so folgt von selbst,

daß derselbe nur dann ihr Geistlicher sein könne, wenn er mit ihr in der Anerkennung ihres Symbols identisch ist. Denn wodurch hat er ein Recht, ihr Geistlicher zu sein? Offenbar doch wohl durch die Gemeine. Er kann sich ihr nicht aufdringen und sie wird ihn nur in sofern als ihren Geistlichen betrachten können, als sie in ihm den nämlichen Glauben voraussetzt, den sie selbst hat und in dessen Bekenntniß allein sie ihre Seligkeit findet. Dem Recht aber, als Organ der Gemeine handeln, ihren Geist vertreten zu dürfen, entspricht die Pflicht des Geistlichen, auch wirklich so zu handeln und nicht blos zu thun, als ob er so handelte. Wo die Gemeine einen solchen Schein entdeckte, würde sie den Geistlichen zurechtweisen und ihm das geschenkte Vertrauen wieder entziehen müssen, weil er nicht Prediger im Sinn der Kirche sein würde, sei es nun, daß er überhaupt den kirchlichen Glauben für unwahr hielte — dann wäre er ein Schauspieler, weil er doch das Gegentheil predigte; oder sei es, daß er im Sinn einer anderen Kirchengemeinschaft handelte und lehrte, so würde er dieser anderen Kirche, nicht aber der zugehören, deren Geistlicher er wäre und somit ein zweideutiger Mensch sein.

Sollte man es glauben, daß Schleiermacher durch den oben von uns entschuldigten Unmuth seiner Stimmung zu einem sittlich-anstößigen Geständniß hingerissen worden, das wir seiner so unwürdig halten, daß wir den Druck dieses Sendschreibens nur bedauern können, wenn es auch noch mehr scharfsinnige und neue Bemerkungen über den gegenwärtigen Zustand der Kirche enthielte, als es in reichem Maaß darbietet. Zwei Stellen sind es besonders, welche man wegwünscht und gegen welche auch der stärkste Protest erfolgt ist. Die eine werden wir weiter unten anführen mussen; die andere, S. 14. und 15., lautet so: „Zumal wir schon immer so Manches lesen müssen, wobei man etwas Bestimmtes gar nicht denken kann! Denkt sich Jemand etwas Bestimmtes bei „empfangen von dem heiligen Geist?" Die beiden neutestamentischen Stellen bringen diese beiden Ausdrücke nicht zusammen, auch die ältesten Exemplare des Symbolum kennen diesen Ausdruck nicht, und nur weil eine jüngere in un-

siten Ländern am meisten verbreitet gewesene Redaktion diese tadelnswerthe Zusammenstellung gemacht hat, sind wir bis jetzt verurtheilt geblieben, ihn jedesmal zu wiederholen, wenn das Glaubensbekenntniß vorkommt. Nicht anders ist es mit dem „niedergefahren zur Höllen", was auch nicht ächter ist als verständlich. Muß sich der Geistliche nun das sagen: „Du liesest dieses, aber du verstehst doch nicht, was du liesest": was wird es ihm für eine große Schwierigkeit machen, sich auch zu sagen: „Du liesest dieses; aber weil du niemals hast fassen können, was dabei gedacht werden soll, so denkst du nur dabei deine eigene Meinung von dem Gegenstande." Und ich begreife nicht recht, wie man dies wollte einen Mangel an Treu' und Glauben nennen oder eine reservatio mentalis, da es ja nur des Geistlichen eigene Andacht ist, welche er dadurch fördert, daß er sich das Gelesene in seine Vorstellungsweise überträgt; mit seiner Amtshandlung aber hängt dies gar nicht zusammen. Denn das versteht sich ja von selbst, daß keiner das vertreten will, was er vorliest; er ist ja dabei nicht der Handelnde, sondern diejenigen, welche die Liturgie ordnen. Sonst müßte auch angenommen werden, wenn wir Evangelien oder Episteln verlesen, daß wir die etwanigen fehlerhaften Uebersetzungen vertreten und durch das Vorlesen unseren Glauben an ihre Richtigkeit bezeugen wollten. Wie kann also Jemand im Ernst erwarten, daß das Vorlesen der Agende für einen Rationalisten, der das auch bleiben will, etwas Unerträgliches sein werde, und ihn auf den Gedanken bringen, sein Amt niederzulegen?"

Seine Freunde machen ihn aufmerksam, daß eine solche Entzweiung zwischen dem objectiv Bestehenden und zwischen dem subjectiv Beliebten äußerst gefährlich sei; sie wenden sich deswegen an frühere Aeußerungen Schleiermachers und namentlich führt v. Cölln S. 11. aus den von Falk herausgegebenen Actenstücken, die Preußische Agende betreffend, die Stelle an, wo es heißt: „Zuerst also, was ich von der Beharrlichkeit bei den eingeführten Formularen gesagt habe, will ich keineswegs von einer unausgesetzt sich gleichbleibenden buchstäblichen Wiederholung verstanden wissen, denn zu einer solchen hätte ich mich ohne Unredlichkeit auch in dem Falle nicht anheischig machen können, wenn ich in mir Gründe

befunden hätte, die neue Agende anzunehmen. Der evangelische Cultus will nach der Schrift in allen seinen Theilen eine λογικὴ λατρεία sein, also kommt es bei Allem, was darin Rede ist, nicht auf den Buchstaben an, sondern auf den Gedanken; daher kann auch der liturgische Theil unseres Gottesdienstes seiner Idee nur entsprechen, wenn der Geistliche die Gedanken, die er vorträgt, sich lebendig angeeignet hat u. s. w."

Es scheint, als ob Schleiermacher zu sehr die Universitäten, weniger die Kirche im Auge gehabt hat. S. 19. sagt er sogar: „Wir können nicht abhängen von einem symbolischen Buch, vielmehr umgekehrt, es gilt fort, weil und sofern wir es auf's neue bestätigen durch unsere Lehre und die Jugend von demselben überzeugen." Und gewiß wird jeder, der einigermaßen die Natur theologischer Forschungen kennt, Schleiermacher von Herzen in demjenigen beipflichten, was er S. 17—21. über die Freiheit des akademischen Lehrers sagt. Im Kreise der Wissenschaft sei Zwiespalt des Wissens mit dem Glauben, so viel da wolle. Sie kann nicht anders gedeihen und das nur steht zu wünschen, daß diejenigen, welchen es als Trägern der Wissenschaft um eine Versöhnung des Bewußtseins mit der Wahrheit zu thun ist, mit ihren Differenzen nicht in gehässige Persönlichkeiten ausarten, welche den edlen Ton der auf die Sache gerichteten Polemik in ein Auflauern auf Zufälligkeiten, in ein krittliches Sylbenstechen und sykophantisches Schimpfen verzerren, wie wir es so oft erleben. In der Wissenschaft ist auch der Ort, wo mit äußerster Kälte, mit dem, so zu sagen, frevelndsten Verstande, das für heilig Geltende untersucht werden möge. Aber ein Anderes ist es doch, wenn der Geistliche in seinem kirchlichen Amt der Gemeine gegenüber handelt. Hier ist er verpflichtet, innerhalb des Glaubens der Gemeine sich zu halten, weil er nur unter dieser Voraussetzung zur Vollbringung des Cultus berechtigt ist. Wohl wissen wir aus den Bekenntnissen vieler Prediger, wie tief sie das Mißverständniß oder Unverständniß so mancher Puncte unseres Glaubens gedrückt hat. Dieser Kampf des Widerspruchs der Intelligenz als der subjectiven Gewißheit mit der Objectivität der als Glaube vorgefundenen Wahrheit ist etwas höchst

Ehrenwerthes; kein Theologe kann eigentlich ohne ihn gedacht werden und die völlig durchgeführte wissenschaftliche Erkenntniß erst ist Befreiung von diesem Kampf und Zweifel. — Auch wissen wir sehr wohl, daß das liturgische Element bei seiner Verwirklichung im Cultus den Geistlichen zu einem mehr oder minder mechanischen Zug bestimmt; aber nur da wird dies der Fall sein, wo der Geistliche sich mit dem, was er liest, in Einstimmung weiß; denn wo er mit dem Gelesenen uneinig ist, wird ihn der Widerspruch seiner Ueberzeugung zur tieferen Reflexion nöthigen und so das Mechanische, der äußeren Handlung Hingegebene verdrängen.

Allein der theoretische Kampf des Geistlichen ist doch etwas ganz Anderes, als eine directe Heuchelei, zu welcher er sich, besonders als ein rationalistisch Gebildeter, nach Schleiermacher verdammt sehen würde. Nur so arme Sünder (wie er sie einmal nennt), welche vom Rationalismus keine Liebe zur Vernunft, keine Anregung zum Denken erlangt haben, nur solche, denen statt der Vernunft die Hefe eines seichten Verstandes, statt des Denkens ein Kehricht von Abstractionen zu Theil geworden ist, und welche einen solchen Lumpenkönig sich zum güldenen Kalb ihrer Anbetung erhöhet haben, nur solche Rationalisten dürften in einen solchen Widerspruch ohne Kummer und Noth sich einlassen. Sonst aber glauben wir, daß auch ein Rationalist durch die Moralität, die ihm doch das Höchste ist, eine Handlungsweise verabscheuen würde, die er für offenbaren Betrug erkennen müßte. Denn er könnte sich doch nicht verhehlen, daß er in die Gemeine mit eingeschlossen sei, daß er als vorzugsweise activ nur in sofern dastehe, als die Gemeine voraussetze, daß er ihren Glauben zu verkündigen der rechte Mann sei. Die Schleiermachersche Tröstung, daß nicht Er, sondern die (geistliche oder weltliche) Regierung, welche die Agende geordnet, der eigentlich Handelnde sei, „daß es sich also von selbst verstehe, daß er nicht zu vertreten habe, was er lese“, ist wirklich ein bloßes Sophisma und v. Cölln wirft ihm mit vollkommenem Fug ein, daß ein evangelischer Theologe in diesem Fall auch eine katholische Messe lesen könnte, ohne seinen Glauben oder sein

Gewissen zu verletzen. Schleiermachers Berufung darauf, daß der Geistliche ja auch die Uebersetzungsfehler nicht vertrete, ist lächerlich, ist einer seiner fast an das Frivole streifenden Witze.

Wollte Schleiermacher aber fragen, was denkst du denn bei jenen für mich leeren Worten? so würde ich kürzlich antworten, wie ich bei der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist denke, daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte; und bei dem Niedergefahrensein zur Hölle, daß alles Böse, auch vor Christi Erscheinung, nur durch Entgegensetzung gegen ihn Realität hat, denn in sich ist es nichts. Die einzige Bedeutung hat es durch das Gute, was es negiren will, und zugleich ist das Gute das einzige Wesen, wozu das Böse, seiner Hölle zu entfliehen, sich aufheben kann; Christus aber als der, welcher in seinem Willen nur das Gute will, ist es, welcher auch in dem Bösen niederfährt, um in ihm durch die Qual der Entgegensetzung die Freiheit aus dem Gefängniß des bösen Willens zu erlösen und den Willen seinem wahrhaften Wesen zurückzugeben. Wollte nun Schleiermacher sagen: siehe, da gibst du mir ja eine ganz rationalistische Auslegung der Dogmen, denn weder an eine sinnliche Erscheinung des heiligen Geistes, noch an eine sinnlich existirende Hölle scheinst du zu glauben, sondern du verstehst die Empfängniß wie die Höllenfahrt so, daß jene sagen will, wie Christi Wille absolut und von Anbeginn der heilige gewesen; diese aber bedeuten soll, daß nur Christus wie von der Sünde so von den Schmerzen, welche sie als Negation der Freiheit sich erzeugt, zu befreien im Stande ist und daß schon vor der Stiftung des Christenthums als Erscheinung dies Verhältniß zwischen dem Guten und Bösen da war; — so würden wir erwidern, daß dem allerdings so sei, daß wir aber damit in jenen Vorstellungen, wie uns schiene, ohne Künstelei und Zwang, etwas sehr Bestimmtes ausgedrückt zu finden so glücklich wären; wolle er ein solches Verfahren, den allgemeinen, ewigen, Inhalt jener zunächst historisch begründeten Vorstellungen mit Klarheit zu denken, ein Bedürfniß, was wir so dringend hätten, wie er, wolle er dies Rationalismus nen=

nen, so hätten wir nichts dawider, weil wir der festen Ueberzeugung wären, daß das wahre Christenthum vernünftig und die wahrhafte Vernunft christlich sei.

Endlich in Bezug auf die Zukunft nennt Schleiermacher die Aussicht seiner Freunde auf die Constituirung eines neuen Symbolums ein Vorurtheil und sagt in seiuen Einwürfen unter anderem S. 36.: „Ich hingegen möchte mich mit aller Macht dem entgegensetzen, und ich würde nur Verderben davon ahnden, wenn die Kirche dies jemals thäte aus freien Stücken; denn eine solche Schrift kann niemals etwas wünschenswerthes sein oder ein Gut für die Kirche selbst, sondern immer nur eine Sache der Noth in äußerer Beziehung. Für den inneren Gebrauch der Kirche thut doch den Erwachsenen ein solcher kurzer Auszug nicht Noth, und für den Unterricht der Jugend sind doch scharf bestimmte auf andere Meinungen Rücksicht nehmende Formen nichts brauchbares. Der Katechismus bedarf eines anderen Tons; eine gute Confession ist ein schlechter Katechismus und ein guter Katechischismus eine schlechte Confession." Wozu dies? Das Symbol soll ja auch kein Katechismus sein; dieser hat noch immer seine eigenthümliche Abfassung gefunden, aber nicht ohne Zusammenhang mit dem Symbol, sondern in so enger Verbindung damit, daß die besten Katechismen auch symbolische Bücher geworden sind. Wir können durchaus nur den Herrn v. Cölln und Schulz beitreten, wenn sie Schleiermacher auseinander setzen, daß das Symbol Ausdruck innerer kirchlicher Einheit sei. Schleiermacher verkennt ganz, daß die Freiheit, ohne bestimmt zu sein, keine Freiheit ist. Die ächte Beweglichkeit der Bildung besteht nicht darin, daß sie vom Positiven abstrahirt, sondern darin, daß die Position des Nothwendigen immer möglich sei und nicht durch ein Gesetz unmöglich gemacht werde, obschon, wie wir recht gut wissen, keine menschliche Vorkehrung das Anderswerden, wenn der Trieb der Vernunft darin ist, zurückzuhalten, sondern die Geburt des Göttlichen nur, wie die Here beim Herakles, zu verzögern vermag. Wie wir bei dem einzelnen Menschen sehen, daß er die Resultate seiner Lebenserfahrung zu Grundsätzen ausprägt, denen er in seinem Handeln als einer bleiben-

bleibenden Richtschnur zu folgen sich anstrengt; wie wir jede Gesellschaft, sobald sie zu einiger Abgeschlossenheit gelangt, sich der, wenn auch nie feierlich ausgesprochenen, Norm ihres eigenthümlichen Genius bewußt werden sehen; wie jeder Staat den Inhalt und Umfang seiner Freiheit in bestimmten Gesetzen darlegt und wirklich nur dann frei ist, wenn er Gesetze hat, so kann auch die Kirche nicht umhin, das, was sie glaubt, mit Bestimmtheit aufzufassen und als das einfache Princip ihres Lebens hinzustellen. Diese Constituirung eines Symbols ist nach unserer Meinung so weit davon entfernt, Beweis einer Schwäche zu sein, daß wir sie im Gegentheil für den Beweis einer Stärke halten, gerade wie z. B. der Englische und Französische Staat durch die Bestimmtheit ihrer Freiheiten, trotz der damit verbundenen Parteiungen, ungleich freier und stärker sind, als eine in gesetzlosem, nur durch Herkommen locker gebundenem Zustand umschweifende Horde.

Schleiermacher erblickt in einer solchen Bestimmtheit immer nur eine Verknechtung an das Buchstäbliche, eine Gefangennahme des Geistes unter beschränkte Formeln, eine Verführung zu gedankenloser Leerheit, zu widriger Verketzerung und elender Verfolgung. Den Vortheil, daß die Streitigkeiten alsdann ein festes Centrum haben und leichter ein Resultat geben, als wo ohne Maaß und Ziel in das Blaue hingefochten wird, übersieht er. Allein so wahr der Spinozische Satz ist: **omnis determinatio est negatio**; so wahr ist auch der andere, mit ihm identische: **omnis determinatio est ponsitio.** Ist daher von einem neuen Symbol die Rede, so muß dasselbe die Differenzen der protestantischen Kirche in sich absorbiren, um dadurch aufzuheben, was bis dahin einseitige Geltung hatte. Wie und wann dies geschehen werde, wer kann das wissen? Doch zweifeln wir, daß große Neuerungen vorkommen werden und glauben, daß die Hauptrichtung in einer Hervorhebung der alten, allgemein angenommenen Symbole bestehen werde, in sofern die aus der Zeit der Reformation sie ebenfalls anerkannt, in ihrem Inhalt gar nichts verändert und sich speciell nur gegen die späterhin in der Römischen Kirche entstande-

nen Dogmen gewendet haben. Diese kritische Bemühung zur Ausmärzung alles Hierarchischen ist in ihnen das Wesentliche: im dogmatischen Gehalt weichen sie von den alten Symbolen nicht ab. Unter diesen ist namentlich das sogenannte Apostolische, obschon es dem Nicänischen an theologischer Schärfe nachsteht, dadurch, daß es die historische Anschauung des Christenthums in allen Hauptpuncten vorlegt, von einer so unverwüstlichen Popularität, daß es schwerlich je verdrängt oder durch ein anderes ersetzt werden kann; es wäre denn, daß die Christen der geschichtlichen Erinnerung an die Stiftung ihrer Kirche nicht mehr bedürften, was zu denken doch gar kein Grund vorhanden ist. Denn die Bibel könnte dem menschlichen Geschlecht wohl abhanden kommen, aber dadurch würde noch nicht die Idee und die Erinnerung an ihre Erscheinung vertilgt.

Schleiermacher äußert zuweilen die Besorgniß, daß ein Staat ein neues Glaubensbekenntniß mit Gewalt könnte einführen wollen und durch solch' willkürliches Verfahren dasselbe mit anderen Verordnungen und Gesetzen in Einen Rang stellen. Wir halten eine solche Anmaaßung in unseren Tagen für unausführbar. Nehmen wir aber den von Schleiermacher hypothetisch aufgestellten Fall an, daß eine Regierung ein neues Symbol mit Hartnäckigkeit einführen wollte, so glauben wir nicht, daß als Regel des Benehmens für die Geistlichkeit das aufgestellt werden kann, was er S. 33. sagt: „Ich sollte einen bescheidenen Mann verdammen, welcher zu sich selbst sagte: Die Handlung, die du begehst, wenn du deine Unterschrift verweigerst, steht in gar keinem Verhältniß zu dem Zweck der Verfügung. Jedermann weiß ja, und also auch unsere kirchlichen Gesetzgeber, daß nicht zwei Menschen genau denken einer wie der andere, und auch die, welche dieses Bekenntniß zuerst unterschrieben, haben es theils nicht in demselben Grade bestimmter Ueberzeugung dabei gethan, theils nicht dasselbe dabei gedacht. Es kommt also immer nur auf ein mehr oder weniger von Ueberzeugung an. Wenn ich nun glaubte, meine Abweichung wäre so groß und von der Art, daß diejenigen, die ich nach meiner Ueberzeugung belehre und anrege, nicht zur Gemeinschaft der Kirche gehören könnten,

die sich von diesem Bekenntniß aus der Römischen gegenüber gebildet hat: dann wäre Grund genug, das Aufsehen einer Verweigerung nicht zu scheuen. Das ist aber nicht der Fall, und weiter als meine innige Ueberzeugung hievon, bekenne ich ja nichts durch meine Unterschrift. — Unwahrheit ist ein großes Wort, aber doch nur ein abstractes, und es kann jedesmal nur der Natur der Sache nach angewendet werden." Hier ist gar keine Grenze gegeben. Jeder kann sich hiernach überreden, daß er das Symbol ohne Immoralität unterschreiben könne, weil er immer Einiges finden wird, womit er übereinstimmen kann. Gegen eine solche Klugheit und Lauheit haben sich nun Schleiermachers Freunde mit Nachdruck verwahrt. Er wäre gewiß nicht in diese laxen Maximen verfallen, wenn er die Bestimmtheit des Symbolischen nicht blos von ihrer negativen, vielmehr auch von ihrer affirmativen Seite betrachtet hätte. So aber sieht er in ihr nur eine geistlose Verknöcherung des Lebens; die wahre Bildung soll in einer Abneigung gegen die Bestimmtheit bestehen und durch ein beständiges Drängen, Gähren und Treiben in eine schlechte Unendlichkeit hinauslaufen.

Schleiermacher ist der Lessing unserer Theologie. Wie sich dieser zur Poesie, so verhält er sich zur Speculation. Lessings Kunstwerke sind geniale Schöpfungen, ohne doch Werke des Kunstinstinctes zu sein. Sein Genie war kritisch und der Hauch der Kritik weht mit kühlem Fächeln auch durch seine Poesie. So bringt es Schleiermacher auch zu systematischen Zusamenstellungen, zu Predigten, zu Entwürfen kirchlicher Organisation. Allein es fehlt Ein Alles gebärender Grundgedanke, wie bei großen Philosophen. Seine systemartigen Compositionen sind nur die Stapelplätze, in denen er die jedesmaligen Resultate seiner kritischen Analysen birgt. Er schafft nicht, um einem Princip consequent zu folgen. Er schafft, um zu zerstören. Oder vielmehr, das Zerstören ist sein Schaffen, denn immer ist er auch schon wieder über seine Schöpfung hinaus. Sein kritischer Blick entdeckt schon wieder neue Unvollkommenheiten und rastlos, in den verschiedensten Beziehungen, in den mannigfaltigsten Formen, wälzt er seinen von Bildungsembryonen wimmelnden Strom fort. Er ist

immer ein anderer und doch derselbe. Sein nüchterner Verstand, der nur momentan den Saturnalien des Gefühls ein überschäumendes Leben erlaubt, blickt überall spähend hervor.

So darf man sich denn nicht wundern, wenn der wunderbare Mann in seinem Enthusiasmus für Freiheit der Bildung die Nöthwendigkeit der Nothwendigkeit für die Freiheit momentan vergessen und die Kirche der Atomistik der zufälligen subjectiven Ueberzeugung Preis geben konnte. Auf welche Weise die gerechten Ansprüche der subjectiven Intelligenz mit dem objectiven Glauben der Kirche zu vermitteln sind, welche Gebrechen unsere Zeit hierin bedrücken und welche Maaßregeln zu treffen sind, schnöde Glaubensheuchelei, dogmatische Bornirtheit, mit ihrer Göttlichkeit kokettirende Frömmigkeit, hierarchisirende Salbung, inhumane und unchristliche Prätensionen eines stumpfsinnigen Supernaturalismus, zu vernichten, das zu untersuchen, gehört nicht hierher. Schleiermachers unmoralischer Rath in Betreff des kirchlichen Symbols muß seine Freunde schmerzen, allein er ist bei ihm immer verzeihlicher, als der zelotische Eifer, womit verstand- und gemüthlose Menschen aus egoistischen Interessen, aller Kritik der Bibel und kirchlichen Lehre, als einem Frevel an Gott entsagend, dem Buchstaben mit sclavischem Sinne sich unterwerfen. Nach Außen hin belächeln sie mit scheinbar frommem Mitleid, dem aber eine gute Dosis Hochmuth nicht fehlt, jeden Andersgläubigen, jeden Ringenden, als einen noch nicht von Gott des Gnadenstandes Gewürdigten; nach Innen zu aber, in ihrem Gewissen, lächeln sie über die Andern, daß sie nicht so klug sind, die Vernunft unter das Joch des Glaubens wirklich gefangen zu nehmen.

Gedruckt in der Hartungschen Hof- und Universitäts-Buchdruckerei.

 4.–

